LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS

EL MITO DE LA NUEVA CRISTIANDAD

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

EL MITO DE LA NUEVA CRISTIANDAD

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS

EL MITO DE LA NUEVA CRISTIANDAD



Ediciones Rialp, S. A.
Madrid
1951

por EDICIONES RIALP, S. A. - Preciados, 35. Apartado 6.011. Madrid

ESTADES. Artes Gráficas - Evaristo San Miguel, 8 - Teléfono 31 40 79 - MADRID

INTRODUCCION

1. Jacobo Maritain y los polemistas católicos

El atractivo que ejerce Maritain sobre la mentalidad contemporánea se debe a que su obra constituye un acontecimiento insólito en el globo intelectual del catolicismo. Ningún escritor había hasta el día reunido las cualidades que se dan cita en el discutido humanista francés, y que hacen de él, con sus aciertos y con sus errores, una de las figuras más llamativas de la filosofía actual.

¿En qué consiste esta novedad inédita? ¿Qué aporta Maritain al campo de la controversia católica y qué es lo que le da esta fisonomía inconfundible? La respuesta sólo puede allegarse mirando desde arriba la producción literaria de los escritores católicos para compararla después con la del autor del *Humanismo Integral.*

Yo no sé hasta qué punto sería esto posible si no tuviéramos primero en cuenta a qué linaje de autores debemos dirigirnos para establecer el parangón. Maritain es, sin duda, un filósofo, pero también un pensador esencialmente vuelto hacia la religión y la política, y entregado por completo a la tarea de atender a los problemas espirituales y temporales que plantea la situación del mundo actual al hombre contemporáneo. Toda su obra está regida por el intento de pertrechar al cristiano de una sólida armadura de ideas y conceptos que le permitan sostenerse en los conflictos existenciales de nuestra pobre tierra, hoy más que nunca sometida a la disolución y a la ruina.

¿No ha sido éste también el intento de otros pensadores católicos o, por mejor decir, de todos los filósofos y teólogos que en el seno de la Iglesia han tenido alguna vez que combatir contra la infidelidad y la herejía? Dicho con otros términos: ¿no ha sido éste el intento de ese linaje de escritores al que damos el nombre de polemistas? El parangonar a Maritain con ellos puede servirnos para distinguir su fisonomía singular y lo insólito de su obra entre la de todos sus grandes predecesores.

Tomemos la polémica de los pensadores católicos desde el advenimiento de eso que se ha llamado el mundo moderno, y fijémonos en la reper-

cusión que ha tenido en ellos los dos acontecimientos más formidables que ha padecido el hombre desde entonces: la Reforma protestante y la Revolución francesa.

2. Los polemistas ante la Reforma protestante

La Reforma protestante ha dado lugar a la aparición de numerosos polemistas católicos. Por citar los más importantes, haré mención de un italiano, Belarmino; de un francés, Bossuet; de un alemán, Moehler; de un español, Balmes.

¿Qué hay de común entre las *Controversias,* de Belarmino; la *Historia de las variaciones,* de Bossuet; la *Simbólica,* de Moehler, y *El protestantismo,* de Balmes? Las obras no pueden ser más diferentes, ni más dispares las circunstancias históricas en que fueron escritas. Pero hay de común en todas ellas el ser obras de teólogos de profesión, imbuídos de formación eclesiástica y dotados de una perfecta técnica de conceptos.

Las *Controversias,* de Belarmino, son la obra de un escolástico puro que argumenta sobre lo espiritual y lo temporal, sobre los sacramentos, sobre la gracia, basándose en la Escritura, en la tradición, en los teólogos y en los padres. La *Historia de las variaciones,* de Bossuet, no es más que el co-

mentario de la sentencia donde Tertuliano nos hizo ver que la variación es signo del error. ¿Varías? ¡Luego yerras! El protestantismo no ha cesado de variar desde su fundación por Lutero y Calvino —hoy lo sabemos todavía mejor que en tiempos de Bossuet—, y el gran escritor francés tuvo el acierto de hacérselo ver a los protestantes en un momento en que ya la Iglesia de éstos quería presentarse como estable. Hoy el protestantismo liberal, y sobre todo la teología dialéctica que le ha sucedido, no negaría estas variaciones, en las que Bossuet veía palmariamente el signo del error, porque ha tenido que reconocerlas y, para escapar a sus objecciones, erigir la variación en un mérito. Y por lo que hace a la *Simbólica,* Moehler dejó en ella lo mejor de su inmenso talento de historiador y teólogo. El profesor de Tubinga no supo evitar siempre ciertas expresiones tomadas al enemigo —sobre todo a Schleiermacher—, que le han presentado en algún punto como el precursor del modernismo y del sentimentalismo religioso. Su obra, sin embargo, es un profundo análisis de las confesiones de fe católica, que puede enfrentarse felizmente con los que hicieron los protestantes de su tiempo. Faltaba impugnar la dimensión social de la Reforma, y éste fué el designio de Balmes al escribir *El protestantismo,* en el que desciende al terreno de la civilización europea para comparar

entre sí los efectos sociales de la herejía con los efectos del catolicismo.

Belarmino, Bossuet, Moehler y Balmes coinciden, por tanto, en lo esencial: no sólo en combatir a la Reforma protestante como polemistas, sino en hacerlo en tanto que teólogos de profesión, bien equipados de toda suerte de pertrechos escolásticos y de una dialéctica rectilínea y acerada, que hace abundante uso de la teología y de la filosofía aprendidas en las escuelas católicas.

3. Los polemistas ante la Revolución francesa

Pasemos ahora del protestantismo a la Revolución francesa. Lo mismo que la rebelión de Lutero y sus secuaces, la revolución de Rousseau y de sus epígonos suscitó en el campo católico un plantel de soldados dispuestos a batirse por la causa de la verdad cristiana. Aquí el número es quizás mayor que en el caso del protestantismo. El error contra el que se defendía la verdad era también más popular, y los dos bandos enemigos podían engrosarse fácilmente dando rienda suelta a una polémica menos culta, menos teológica, menos escolástica y docta que la anterior. Y puesto que fué Francia el teatro de donde partió la revolución, que no en vano se llamó francesa, allí

es también donde encontramos sus más enconados adversarios. Citemos tan sólo a tres: José de Maistre, Lamennais en sus primeros pasos, y Luis de Bonald, siempre. Y no hay que olvidar a otro muy influído por ellos, pero que supo conservar incólumes las aristas de una personalidad ingente: nuestro gran Donoso.

Entre las *Consideraciones sobre Francia,* de José de Maistre; la *Teoría del poder,* de Bonald; el *Ensayo sobre la indiferencia,* de Lamennais, y el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* de Donoso, existe una unidad profunda. Aquí estamos lejos de los polemistas antiprotestantes. Notamos ausencia de escolástica, menor técnica de conceptos, menos solidez en la formación eclesiástica. Dándose también la circunstancia de que todos estos autores son laicos (y no debe argüirse con la excepción de Lamennais, clérigo a pesar suyo, que colgó pronto los hábitos por repugnancia a la disciplina eclesiástica).

José de Maistre, en sus *Consideraciones sobre Francia,* pone de relieve el carácter satánico de la Revolución francesa, haciendo ver la índole deshumanizada de las leyes fundamentales de origen racionalista, tema que dió lugar a su *Principio generador de las constituciones.* Propugnó que se reconociera la autoridad suprema e infalible del Romano Pontífice, haciendo por primera vez la historia del Papado, donde otros se habían con-

tentado con la de los Papas, y exponiendo ideas que iban a triunfar años después en el Concilio Vaticano con la declaración de la infalibilidad pontificia. Bonald, afirmando que el hombre no ha podido inventar el lenguaje ni la sociabilidad de la naturaleza humana que se nos manifiesta en él, construye una teoría del poder extraordinariamente sistemática, en la que demuestra, contra las teorías de Rousseau, que el hombre es tan incapaz de dar una constitución a la sociedad como de dar la gravedad a los cuerpos o la extensión a la materia. Lamennais fué un pensador proteico, que en su primera época, en su *Ensayo sobre la indiferencia,* está en la línea de José de Maistre y de Bonald, afirmando que la autoridad social y el consentimiento universal son el criterio supremo de la verdad, frente a los revolucionarios, que exaltaban la opinión personal sobre la común sabiduría del género humano. Finalmente, Donoso, afirmando que toda civilización es el reflejo de una teología, encareció la imposibilidad de encontrar un término medio aceptable entre el socialismo ateo y el catolicismo teísta, contra los liberales, que propugnaban un sistema débil y escéptico de transigencia entre lo inevitablemente dispar y contradictorio.

Bien se ve que José de Maistre, Bonald, Lamennais y Donoso forman entre sí un grupo de pensadores coincidentes en lo esencial, no sólo porque

el blanco de sus ataques fué la Revolución francesa —en Donoso, la de 1848, además de la de 1789—, sino por el estilo, por la formación, por la lozanía y el vigor del ingenio, y por una inconfundible maestría en poner al alcance de todo el mundo un manojo de argumentos brillantes en defensa de la verdad cristiana.

4. Coincidencias y discrepancias de Maritain con los polemistas

En resumen: la Reforma protestante engendró contra ella un grupo de polemistas; la Revolución francesa dió ocasión a otro; pero los dos se diferencian de un modo inconfundible: los unos son teólogos consumados y rigurosos; los otros son ensayistas cristianos y escritores de genio.

Maritain es una rara combinación de las cualidades de uno y otro. Encierra en su personalidad de polemista católico las características del teólogo y del escolástico riguroso, pero también las del ensayista cristiano y el escritor brillante. Parece un teólogo cuando escribe apoyándose en la tradición tomista, que hoy le distingue entre sus representantes; pero parece también un simple filósofo cuando enfoca los problemas de nuestro tiempo de una manera desenvuelta, arrojando al campo de batalla hipótesis morales y juicios aven-

turados sobre lo que ha sido, es y debe ser una civilización cristiana.

Estos dos tipos de cualidades, al darse cita y encontrarse en la personalidad de Maritain, hacen de él un pensador inconfundible.

Pero si Maritain coincide con los teólogos antiprotestantes en su escolástica, y con los escritores antirrevolucionarios en su ensayismo, ahora tenemos que registrar un hecho no menos sorprendente: Maritain no coincide con niguno de los dos grupos en el sentido de su doctrina.

La doctrina de todos estos polemistas católicos se ha caracterizado por un riguroso distanciamiento de aquello que pretendían debelar. Nada de pasteleos. «Sea vuestra palabra: sí, sí; no, no». (*Matth.*, V, 37). Entre el bien y el mal no hay término medio: no lo hay tampoco entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. Maritain, en cambio, ha tenido la gentil pretensión de mediar entre ambas, y esto le da también una fisonomía singular, que no tienen los grandes autores susomentados, cuya pureza doctrinal está libre en lo esencial de todo contagio «moderno».

Es cierto que al principio de su carrera, Maritain pareció también participar en las inquietudes de estos polemistas, escribiendo indistintamente contra el protestantismo y la Revolución, y siendo un pensador netamente *Antimoderno*. Contra nada somos tan severos como contra los

errores abandonados, dijo Goethe; y cuando Maritain, que había sido bautizado por un pastor protestante, abandonó la religión de su madre, hija de Julio Favre, para adherirse a la fe católica que hoy profesa, tuvo que enfrentarse decididamente con el protestantismo. Por lo que toca a la Revolución, Maritain tomó entonces puesto en un grupo francamente adversario de la democracia y la república, en el que causaban emulación las obras de José de Maistre y de Bonald. Esta primera adhesión de nuestro autor a las tendencias monárquicas de la *Action Française*, que dejó su rastro en los artículos publicados en la *Revue Universelle*, dirigida primero por Jacobo Bainville y después por Enrique Massis, ha sido explicada con cierto rubor no exento de espanto por Raissa Maritain en su bello libro *Las grandes amistades (Las aventuras de la gracia*, cap. VI). Se trataría de una apatía inicial del filósofo ante los problemas temporales. A la sazón el autor de *La filosofía bergsoniana* se dedicaba con preferencia a las cuestiones especulativas. Tampoco debe olvidarse que éste había ido al catolicismo después de conocer a León Bloy, el cual, si bien no compartía la política de Maurras, coincidía con él en su despego hacia la democracia. Y, sobre todo, no debe pasarse por alto el influjo que en los primeros años de su conversión pudo ejercer la amistad del padre Clérissac, ilustre dominico, autor de *El misterio*

de la Iglesia, que se inclinaba decidídamente a favor de los intentos de la restauración monárquica.

Hoy vemos en Maritain al promotor del humanismo integral, a un autor que ya no es *Antimoderno,* y que ni siquiera coloca el título de esta obra en la lista de sus publicaciones. El genio es la inclinación que nos guía más a unas cosas que a otras, y el genio de nuestro autor ha ido deslizándose hacia la aceptación de las preocupaciones modernas, humanistas, naturalistas, democráticas, liberales, personalistas. Su evolución no puede compararse a la de Lamennais, que pasó de la defensa del trono y el altar al descreimiento más absoluto. Pero hay, con todo, un deslizamiento palmario en favor de los «progresos» que aporta a los hombres la civilización humanista. Hecho tanto más notable cuanto que se produce en un mundo donde la anarquía de los entendimientos, la mecanización del hombre y la uniformidad social han ido dando cada vez mayor realce a la condenación que hizo Pío IX en 1864 de la octogésima proposición del *Syllabus*: «La Iglesia puede »y debe reconciliarse con el progreso, el liberalis»mo y la civilización moderna».

Maritain ha difundido una manera de ver las cosas ya sostenida con menos garbo por los liberales católicos, pero que responde a una preocupación idéntica: mediar graciosamente entre

la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. «Estas »dos ciudades son fruto de dos amores: Jerusa- »lén es hija del amor de Dios; Babilonia es fru- »to del amor del siglo», decía San Agustín en una de sus *Exposiciones a los salmos* (LXIV, 2). Y es que el amor de Dios lleva hasta el desprecio de sí mismo, y edifica la ciudad celeste; y el amor de sí mismo lleva hasta el desprecio de Dios y construye la ciudad terrena, como se desprende de lo que dice el santo en *La ciudad de Dios* (libro XIV, cap. 28). El *humanismo cristiano* se queda entre las dos ciudades: quiere un amor de Dios que no lleve al desprecio de sí mismo, sino que aliente el amor propio de la persona y su sed de libertad de expansión; y quiere un amor centrado en el hombre mismo que no conduzca al desprecio de Dios. Esta posición inestable, que no quiere aceptar la alternativa de las dos ciudades, sino más bien quedarse con ambas, recuerda un poco la actitud de un adulto que renunciase muy seriamente a casarse y a ser soltero. El humanismo cristiano nace de una paradoja. Y la cuerda acaba siempre rompiéndose por lo más delgado, que es el amor propio del hombre en desprecio de Dios, el humanismo absoluto y ateo.

El humanismo cristiano jamás había alcanzado tanto rigor como el que brilla en la doctrina de Maritain. Quizás los mismos riesgos de esta enseñanza impidan hablar claramente de algunos

extremos que el crítico se ve obligado a poner de relieve por su cuenta: pero una vez alcanzado el fondo, se ve hasta qué punto hay en el pensamiento de Maritain una precisión y una coherencia junto a las cuales las enseñanzas de otros humanistas cristianos de nuestro tiempo, como Miguel de Unamuno o Nicolás Berdiaeff, pasan a la categoría de meras vaguedades. Sólo Maritain ha sabido urdir un mito cuyas manifestaciones sapienciales y políticas guardan todas las apariencias de cristianas, y hasta se revisten de un lenguaje tomista, siendo como son profundamente «modernas».

5. Plan y sentido de esta obra

Los tres libros que componen *El mito de la nueva cristiandad* abrazan en un breve cuerpo la interpretación y el comentario que ha destilado un entendimiento al meditar sobre algunas de las cuestiones más debatidas del humanismo cristiano.

El opúsculo se desarrolla conforme al método analítico, yendo del todo a la parte, de lo compuesto a lo simple, del efecto a la causa. La materia que analizar era dilatada y amorfa. Y había que declararla con el mayor orden posible, dándole siempre una interpretación personal, y ha-

ciendo que la interpretación no fuera otra cosa que el descubrimiento de su sentido oculto.

En el primer libro se trazan las grandes líneas interpretativas de la doctrina del humanismo católico, seguidas de su comentario. En el libro siguiente se saca y pone de relieve la idea de la nueva cristiandad, parte la más formal del conjunto estudiado, para interpretar por separado sus dos manifestaciones en el terreno de la sabiduría y la ciudad: la filosofía moral adecuada y el Estado laico cristiano. Seguidamente el método analítico nos conduce al libro tercero, donde, a su vez, se descompone y saca del conjunto de la nueva cristiandad la parte más esencial y, por así decir. su último núcleo: la concepción comunitaria y personalista de la vida pública, alma por excelencia de la «democracia cristiana».

A pesar de las dificultades que encuentro en el humanismo católico, lamentaría que se interpretase mi libro como un *Antimaritain*. Hay testimonios de discrepancia demasiado ilustres en el orbe del pensamiento humano para que yo pretenda sumarme a ellos. ¿Qué significaría mi libro junto al perdido *Anticatón* de Julio César o el *Antimaquiavelo* de Federico el Grande? La cortesía me veda poner en duda que Maritain es tan importante como Catón o Maquiavelo; pero la cortedad me impide codearme con Julio César o Federico el Grande. Mi único deseo es ensayar

una nueva interpretación y una nueva crítica de los problemas suscitados por la obra de un ilustre pensador católico de nuestros días. Mi actitud hipercrítica no debe hacer olvidar que sus libros, tanto de filosofía especulativa como de filosofía práctica, abundan en consideraciones valiosísimas, y que hasta las equivocaciones y los errores que yo encuentro en ellos divierten por su finura.

LIBRO PRIMERO

EL HUMANISMO EN EL CONJUNTO DE LAS EDADES HISTORICAS

CAPITULO PRIMERO

La sabiduría y la ciudad

El hombre, mirándose a sí mismo en el espejo de su esencia, se ha dado el nombre de *animal racional* y *animal político*, y entrambas definiciones brillan inseparablemente en el cielo de su naturaleza, sin que nadie ni nada hayan bastado nunca a deshermanarlas. En cuanto animal racional, el producto más alto del hombre es la sabiduría; en cuanto animal político, su creación más señera es la ciudad. Por eso los problemas de la sabiduría y la ciudad no sólo guardan entre sí una estrecha conexión, sino que coinciden en ser los más humanos, porque dimanan de las definiciones del hombre mismo.

La sabiduría que el hombre inventa, a diferencia de la que Dios le infunde, es una sabiduría

racional; parejamente, la ciudad que el hombre crea es una ciudad temporal, a diferencia de la ciudad de Dios, que no necesita del sol ni de la luna para alumbrarse.

No obstante, a pesar de ser productos humanos, la sabiduría racional y la ciudad temporal son capaces de entrar en comunicación con el plano de las realidades divinas. Esto se vió desde que el cristianismo comenzó a amanecer sobre el mundo, llamando a la sabiduría de los hombres y a la ciudad terrena para que abrieran sus puertas a los albores de la nueva luz.

Hubo un momento en que se temió que la irrupción del cristianismo en el mundo suscitase en la sabiduría racional y en la ciudad temporal un movimiento de aversión y repugnancia. La fe revelada y la Iglesia de Cristo, de origen y fundación divina, ¿no rebotarían contra el saber y la república de los hombres? La distinción que pone de un lado las cosas de la razón y la civilización y de otro las cosas de la fe y de la Iglesia, amagaba con ser entonces una separación irreductible, y a poner entre ellas mortal y sañosísima discordia.

A la postre no fué así. Tanto la fe divina como la Iglesia de Cristo trabaron amigables relaciones con la razón y la república terrena. La fe, infundida en la razón, trabajó con ella en la elaboración de la *sabiduría racional cristiana;* y la Iglesia,

unida estrechamente a la sociedad civil, colaboró con ésta para la edificación de la *ciudad temporal cristiana.*

Y entonces, por entre los resquicios de la lucha entre paganismo y cristianismo, brilló el ideal de la concordia entre la razón de los filósofos y la fe de los creyentes, entre el imperio de los césares y el sacerdocio de los papas. Fué un ideal entrevisto en la lucha, en una lucha gigantesca que la endeblez didáctica de las exposiciones al uso desnaturaliza casi siempre. Algunos no se dan cuenta de que para hacer sabiduría y civilización bajo el signo de Cristo es menester no hurtarse a la guerra que El nos trajo (*Matth.,* X, 34). Y a fuerza de hablar de la armonía de la razón y de la fe y del Estado y la Iglesia, vienen a convertirse en los adeptos de una armonía preestablecida, como la que soñara Leibniz para explicar el comportamiento de sus mónadas. Y en vez de trabajar con denuedo por la concordia de cosas distintas, estos pregoneros de la armonía caen en una beatitud monadológica, donde todo está lo mejor posible en el mejor de los mundos posibles, y donde una razón sin puertas ni ventanas se armoniza mágicamente con una fe hermética. Nada más contrario a la Palabra que nos dijo: «Predicad sobre los »techos» (*Matth.,* X, 27), suponiendo que se puede salir de la casa hasta el tejado, al menos por una claraboya. Y ¿cómo ocultar a una ciudad

erigida en un monte? (*Matth.*, V, 14). En un monte para poder hablar con la otra, con la del llano: para poder gritar que se convierta a Cristo. Y todo esto no es armonía preestablecida, es aspiración a la concordia, difícil unión de lo distinto, paz trabajosa y ardua.

La concordia de la razón y de la fe y la concordia del sacerdocio y del imperio: ésta ya es una fórmula aceptable, cuyo conjunto forma lo que yo llamaría el broche de las dos concordias, el ceñidor del amor con que se adunan y abrazan dos planetas, natural el uno, sobrenatural el otro.

Dentro de esta cuestión de las relaciones entre el mundo y el cristianismo, la fórmula que hoy se nos ofrece con insistencia se encierra en tres palabras: *distinguir para unir*. Ni la razón es la fe, ni el Estado es la Iglesia: es menester distinguirlos, pero no para separarlos, sino para unirlos en apretado vínculo.

Este procedimiento de distinguir para unir, que sirvió de título a uno de los libros más famosos de Maritain, me parece en realidad el intento general de este autor, no sólo aplicable a los grados del saber, sino también a las relaciones de lo temporal y lo espiritual. Distinguir para unir, y no para separar: distinguir la razón de la fe para unirlas, no para separarlas; distinguir el Estado y la Iglesia, no para separarlos, sino para

unirlos. Fórmula fecunda en sí misma, que intenta acabar con todos los separatismos modernos, el de la filosofía y el de la teología, el de la política y la religión. Y que supone una visión muy clara del carácter peculiar de esas opuestas realidades: distintas, pero no separadas; unidas, pero no confusas.

Lo que tenemos que examinar es si el autor de esta fórmula ha acertado a aplicarla como es debido a las relaciones de la fe y la razón y de la Iglesia y el Estado, y si ha resuelto de un modo satisfactorio los problemas de la sabiduría racional cristiana y de la ciudad temporal cristiana. Veámoslo.

CAPITULO II

La ley de la Encarnación en las edades históricas

Hay una profunda sentencia transmitida por la tradición eclesiástica, según la cual Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios. Pensamiento que se encuentra en los padres de la Iglesia, San León, San Atanasio, San Agustín, que pasa a Santo Tomás, y que ha sido consagrado en la liturgia del *Corpus Christi.*

Quizás inspirándose en él se hable hoy de un doble movimiento que rige todas las relaciones del hombre con la Divinidad: por un lado el movimiento con que Dios desciende a las profundidades de la naturaleza humana cuando el Verbo se hace carne y cuando el Espíritu nos infunde la gracia y la caridad, y por otro el movimiento

con que la naturaleza humana asciende hacia Dios respondiendo a esta efusión. Doble movimiento por tanto: movimiento de descenso de Dios hacia el hombre, movimiento de ascensión del hombre hacia Dios. Ahora bien, se nos dice también que este doble movimiento está regido por una ley típica, llamada ley de la Encarnación, según la cual el movimiento de Dios debe ser el primero y el movimiento del hombre el segundo. Esta ley estaría ya enunciada por Santo Tomás en este párrafo de la *Suma Teológica* (III, 34, 1 ad 1): «En el misterio de la Encarna»ción el movimiento de descenso de la plenitud »divina a las profundidades de la naturaleza hu»mana importa más que el movimiento de as»censión de la naturaleza humana hacia Dios». Texto que no vale sólo para el Cristo, sino para el cuerpo entero de su Iglesia, y, a juzgar por el uso que se hace de él, para el cuerpo de lo que llaman el «mundo cristiano».

Ahora bien; todo hace creer que esta ley de la Encarnación, que es una verdad explicativa del hecho de la unión del Verbo de Dios con el hombre, es también una suprema verdad normativa de nuestras relaciones históricas con la Divinidad, a cuya luz deben explicarse tres edades de la historia humana: La Edad Media, la Edad Moderna y la «nueva cristiandad».

De lo que nos dice Maritain en las obras *Re-*

ligión y Cultura (II, 4-5), *Ciencia y Sabiduría* (I, 3; III, 1; III, 5) y *Humanismo Integral* (I, 3; V, 1), infiero que el curso de estas tres épocas es como sigue: las dos primeras tienen ventajas e inconvenientes, según obedezcan o desobedezcan a la ley de la Encarnación y según el modo como lo hagan; pero, en cambio, la tercera sólo tiene ventajas.

Esto es importante, y merece que se lean los párrafos siguientes con atención, porque hoy la polémica en torno a estos problemas depende en gran parte de cómo se vea el ideal de esa tercera época que sigue a la Edad Media y la Edad Moderna, y a la que se llama nueva cristiandad. La nueva cristiandad ideada por Maritain ¿es una simple hipótesis circunstancial, valedera sólo para un mundo corrompido y descristianizado, una resignada concesión al descreimiento de las gentes? ¿O es una tesis de valor absoluto, un ideal que encierra en sí perfecciones envidiables que no tuvo siquiera la Edad Media cristiana? Yo digo que el panorama de la Historia desde la Edad Media y la Edad Moderna hasta la nueva cristiandad nos hará ver en seguida que las dos primeras épocas tienen defectos e inconvenientes; pero que en la nueva cristiandad sólo se encuentran ventajas que hacen difícil conceder a su autor que se trate sólo de una hipótesis circunstancial.

§ 1. *La Edad Media.*

Primero, las ventajas y los inconvenientes de la Edad Media. Las ventajas consisten en haber obedecido a la ley de la Encarnación y en haber respondido a la vocación de Dios. Esta circunstancia hace que la Edad Media sea una época *teocéntrica,* es decir, una edad en que el hombre reconoce que su centro es Dios. Y esta actitud teocéntrica otorga a todas las manifestaciones de la época una magnífica suficiencia de orden divino y sobrenatural.

Pero junto al bulto camina la sombra. Y junto a esta ventaja aparece el inconveniente: la obediencia de la Edad Media a la ley de la Encarnación es irreflexiva, simple, inadvertida; la respuesta a la vocación de Dios es ingenua, carente de madurez y reflexión, y esta circunstancia es un perjuicio; y este perjuicio hace que todas las actividades de esta época estén invariablemente lastradas de una terrible insuficiencia de orden humano y natural.

En el terreno de la sabiduría, estas características generales de la Edad Media se reflejan en la teología sagrada, que no sería otra cosa que un saber racional amorosamente teocéntrico, pero que responde ingenuamente, inadvertidamente, a la llamada del dogma revelado. Y en el terreno de la

civilización estos rasgos generales de la época se manifiestan en el ideal del Sacro Imperio, empeño que pone su mira en Dios, pero tiende a crear una ciudad temporal que sea mero instrumento ingenuo y dócil a las manos del poder eclesiástico y realizador sumiso de «una concepción cristiana sacra de lo temporal».

En resumen, se nos da a entender que la Edad Media tiene ventajas por su teocentrismo, e inconvenientes por su falta de humanismo. Es una época teocéntrica, pero no humanista.

§ 2. *La Edad Moderna.*

También la Edad Moderna tiene inconvenientes y tiene ventajas. Los inconvenientes consisten en no haber obedecido a la ley de la Encarnación, en no haber respondido a la vocación de Dios. Esta circunstancia hace que la Edad Moderna no sea una edad teocéntrica, como lo fueron los siglos anteriores, y deba caracterizarse por su antropocentrismo, es decir, por haber buscado el centro del hombre en el hombre mismo. Esta actitud ha causado el mayor inconveniente del mundo moderno, que consiste en sufrir espantosa insuficiencia de orden divino y sobrenatural.

Pero, según se nos dice, sería un error crasísimo creer que, a pesar de esta orfandad en que le deja

al hombre la ausencia de Dios, todo ha sido malo en la Edad Moderna. Hay junto a la desventaja antropocéntrica una gran ventaja de signo positivo: el hombre ha ido aprendiendo a conocerse a sí mismo, ha adquirido conciencia de su propia dignidad de persona, y esto le otorga una magnífica suficiencia humana de orden profano y natural, de que carecía en la Edad Media, y a la que se da el nombre de humanismo.

En el terreno de la sabiduría, estas características generales de la Edad Moderna se manifiestan en la elaboración de una filosofía separada de toda teología y que es sorda a la revelación divina, pero que goza de mucha agudeza racional y tiene, además, la ventaja de dar una visión humana de los problemas del hombre: filosofía que comienza con Descartes y continúa con sus epígonos hasta el existencialismo contemporáneo.

En el terreno de la ciudad los rasgos modernos se exhiben a las claras en el Estado laico de la democracia inspirada en Juan Jacobo Rousseau, que no quiere mantener relaciones de subordinación con la Iglesia de Cristo, y reivindica para sí una autonomía absoluta, pero que tiene la ventaja de haberse hurtado al servilismo clerical, y haberse tornado más humana. Esto último hace que la Revolución francesa, a la que José de Maistre juzgaba satánica, nos haya traído bienes, según dice Maritain en *Religión y Cultura* (II, 4).

Y, como afirma en su obra *Del régimen temporal y de la libertad* (Religión y Cultura, II), Voltaire trabajaba sin saberlo en favor del artículo 1351 del Código del Derecho Canónico: «Nadie sea »forzado a abrazar la fe católica contra su vo»luntad».

En resumen, la Edad Moderna tiene el inconveniente de su antropocentrismo, de su falta de sentido teocéntrico, pero tiene ventajas por su humanismo. Por eso en su libro *Humanismo Integral* (I, 3) Maritain, máximo representante de esta concepción, ha podido decir en forma lapidaria: «El vicio radical del humanismo antro»pocéntrico ha sido el de ser antropocéntrico, y »no el de ser humanismo».

Y ahora, después de haber pintado el cuadro de la Edad Media y de la Edad Moderna tal como al parecer se desprende de las afirmaciones dispersas en la selva de los humanistas integrales, sólo nos queda por pincelar los rasgos de la nueva época cristana por la que estos autores abogan, el mito de la nueva cristiandad que debe, según ellos, orientar eficazmente la actividad de los católicos de nuestro tiempo.

§ 3. *La nueva cristiandad.*

Se trata de un ideal que sólo tiene ventajas. El hombre debe obedecer de nuevo a la ley de

la Encarnación y responder a la vocación de Dios, para gozar así de todas las ventajas de la actitud teocéntrica que ya había sido profesada en la Edad Media, y, por lo tanto, atesorar una espléndida suficiencia de orden divino y sobrenatural. Pero los años del humanismo y sus conquistas modernas no han pasado en balde. Una nueva actitud debe presidir al movimiento de respuesta del hombre a Dios, que ya no debe ser simple, inadvertido e ingenuo como en la antigua cristiandad medieval, sino que se debe tornar reflexivo y consciente. La incorporación de esta actitud humanista y moderna viene a completar la ventaja anterior, otorgando al nuevo ideal una suficiencia de orden humano y natural desconocida en la Edad Media.

En el terreno de la sabiduría, esto se manifestará en la elaboración de una ciencia superior que tenga todas las ventajas de la teología y de la filosofía sin tener ninguno de sus defectos. A esta síntesis se le llama *filosofía profana cristiana,* dando a esta expresión un sentido muy peculiar. En el terreno de la civilización las características de la nueva cristiandad se manifestarán en el ideal de implantar una democracia cristiana, la cual revestiría la forma de un *Estado laico cristiano,* realizador de «una concepción profana cristiana de lo temporal». Esta ciudad sería, como su nombre indica, un maravilloso compendio de

todas las prendas que atesoran a un mismo tiempo el laicismo y la religión, o, para representarlo gráficamente, un gorro frigio completado por una cruz.

En suma: la nueva cristiandad tendrá las ventajas de las otras edades sin sufrir sus defectos: será plenamente suficiente. A esta plenitud se la designa con el título de humanismo teocéntrico, el cual, por recoger en su regazo las prendas de todo lo conquistado por el hombre y de todo lo que Dios le regala, se llama también humanismo de la Encarnación y humanismo integral.

Sólo en éste se cumplirá el lema de distinguir para unir. En la Edad Media las realidades profanas y las sagradas se unen hasta confundirse; en la Edad Moderna, se distinguen hasta separarse. En la nueva civilización se distinguen para unirse.

CAPITULO III

El ritmo ternario de la Historia

El ritmo de la Historia, desde los siglos medievales hasta la nueva era, queda así claramente esbozado con un carácter ternario: la Edad Media es la época teocéntrica, pero no humanista; la Edad Moderna es la época humanista, pero no teocéntrica; la nueva cristiandad será la época humanista teocéntrica. En donde se ve que el progreso es una realidad: pues el humanismo teocéntrico es un movimiento integral en donde se consuman las excelencias de la Edad Media sin sus servidumbres, y las maravillas de la Edad Moderna sin sus defectos.

Este paso de la Historia suscita el recuerdo de Hegel con sus tres momentos dialécticos: tesis, antitesis y síntesis. ¡Cuánto artificialismo en la

construcción! Para desembocar en el humanismo teocéntrico de la nueva cristiandad, se ha tenido que colocar y disponer los caracteres de la Edad Media y de la época moderna de una manera artificial y apriorística, nunca histórica, a fin de que sus combinaciones puedan llevarnos a una meta preconcebida. La Edad Media debe ser la edad de signo positivo en lo que toca a lo sobrenatural y lo divino, y negativo en lo que concierne a lo humano y natural; la Edad Moderna, en cambio, debe ser edad negativa en lo que hace a lo divino y lo sobrenatural, positiva en lo que hace a sus contrarios. En la Edad Media el teocentrismo sin el humanismo, la teología sin la filosofía, la religión sin la política. En la Edad Moderna, el humanismo sin el teocentrismo, la filosofía sin la teología, la política sin la religión. Ante estas ventajas y estos inconvenientes, mutuamente exclusivos, el espectador se ve obligado a dar su asentimiento cuando se le propone una tercera edad, que haga la síntesis de la Edad Media y la Edad Moderna en lo que tienen de ventajoso y positivo, dando de lado lo que tienen de perjudicial y negativo. De suerte que después de una edad teocéntrica, pero no humanista, y otra humanista, pero no teocéntrica, sobrevendrá una era humanista y teocéntrica a la vez, con una sabiduría racional cristiana que haga la síntesis de la filosofía y la teología (*filo-*

sofía profana cristiana) y una ciudad temporal cristiana que haga la síntesis del laicismo y la religión (*Estado laico cristiano*), según las valoraciones que exhibe el cuadro siguiente:

EDAD MODERNA (Teología sagrada y Sacro Imperio.)	Ventaja I..........Teocentrismo. Inconveniente II. Falta de humanismo.	Tesis.
EDAD MODERNA (Filosofía puramente profana y Estado puramente laico.)	Inconveniente II. Antropocentrismo Ventaja II........ Humanismo.	Antítesis.
NUEVA CRISTIANDAD (Filosofía profana cristiana y Estado laico cristiano.)	Ventaja I..........Teocentrismo. Ventaja II........ Humanismo.	Síntesis.

Mirando este cuadro con atención se ve que el conjunto de las edades históricas, considerado con un criterio valorativo y normativo, nos presenta dos ventajas y dos inconvenientes.

Ahora bien, yo no quiero esconder mi discrepancia ante el «inconveniente primero» (falta de humanismo) y ante la «ventaja segunda» (humanismo). ¿Es la falta de humanismo un inconveniente? ¿Es el humanismo una ventaja? A los que tengan ojos les haré ver que no, que la falta de humanismo no hace marrar a la Edad Media, ni el humanismo mejora y favorece a la Moderna. Lo primero, porque la falta de humanismo no es

lo mismo que la falta de humanidad, es decir, no es una carencia incompatible con el sentido humano, como se verá en el próximo capítulo. Y lo segundo, porque el humanismo es siempre antropocéntrico, según se pondrá de manifiesto en el capítulo que sigue al próximo.

CAPITULO IV

La falta de humanismo como inconveniente

Sería notable inconveniente la falta de humanismo si ésta significara carencia de sentido humano, o fuera una falta de madurez, una simplicidad infantil, y una ingenuidad irreflexiva. Pero basta mirar los dos productos a los que se acusa de falta de humanismo, a saber, la teología sagrada y el Sacro Imperio, para ver que esta falta no significa en modo alguno carencia de humanidad, ni ausencia de madurez y reflexión, ya que en la teología la fe no excluye a la razón, ni en el Sacro Imperio la religión anula a la política. Veámoslo por separado.

§ 1. *Suficiencia humana de la teología.*

El humanismo integral, al enarbolar el estandarte de lo que llaman «filosofía cristiana», deja ver a las claras que la teología no le satisface, porque es una ciencia insuficiente, siquiera sea bajo un aspecto natural y humano. Y ¿no es esto hacer agravio a la señora de las ciencias? «La »teología, dice Santo Tomás (In I *Sent.*, d. 22), »es la principal de todas las ciencias, y por eso »encierra en sí algo de todas» *(Theologia, in quantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis)*.

El error concerniente a la insuficiencia natural y humana de la teología consiste en no haber visto que esta ciencia, a pesar de su vitola sagrada, utiliza para construirse una filosofía íntegramente verdadera, y, por lo tanto, suficiente desde el punto de vista natural y humano. Es verdad que la razón desempeña en la teología el papel de un instrumento respecto de la fe, y en este sentido no es independiente y autónoma, pero no olvidemos que la razón, antes de haber sido instrumentalizada por la teología, ha sido causa principal en un terreno puramente racional y filosófico. Sin una filosofía previa, segura y perfecta, donde la razón desempeñe el oficio de causa principal y no de mero instrumento, y

donde se columbren todos los problemas desde un punto de vista profano, la teología del hombre viador no hubiera podido hacerse ciencia, a falta de herramienta sólida con que levantar su alzadura. Por tanto, si la razón es en ella instrumento en orden a la revelación divina, sólo es instrumento después de haber sido causa principal, y sin perder nada de la solidez humana y natural que esta condición de causa principal la otorgaba. Cuando la pone al servicio del dogma revelado, consigue la altísima dignidad de hacerse su instrumento merced a la independencia que siempre atesoraba. Razón independiente fué la de Platón, antes de haber sido asumida diez siglos después por San Agustín en su teología; y no menos independencia gozó Aristóteles antes de haber sido utilizado diecisiete siglos después por Santo Tomás de Aquino.

No declara mal este realce humano de la teología el hecho de que todos los medios naturales de que ella se sirve para demostrar sus conclusiones, no pierdan su fuerza al casarse con la luz de la revelación. Cuando la teología toma principios naturales para inferir sus conclusiones, mezclando dogmas sobrenaturalmente revelados con verdades puramente filosóficas, estas últimas no son destruídas en lo que tienen de propio, sino que son perfeccionadas y elevadas, en cuanto participan de mayor certeza por su conjunción a la

fe, según hace ver Juan de Santo Tomás en su *Curso teológico* (In I, q. 1, disp. 2, art. 6, n. 21).

Tampoco es un defecto de la teología el carecer de inquietud humana ante los problemas de la época. Además, si no la teología, al menos el teólogo rebosa de problemas y discusiones; y, según hizo notar ya Melchor Cano en sus *Lugares teológicos* (lib. XII, cap. 2) «como la doctrina física, aunque conforme y adecuada a la naturaleza, no funda todas sus conclusiones en los experimentos, sino que se permite recurrir a hipótesis puramente probables, así el teólogo, aunque declara la mayoría de sus conclusiones de una manera apodíctica, puede en algunas darse por satisfecho con explicaciones puramente verosímiles».

En suma, la teología, aunque se bañe de atmósfera celeste, se alza con los bienes de cualquier disciplina humana sin perder ni un ápice de su divinidad. Hecha a la medida de nuestras necesidades, la teología del hombre viador desciende a poner sus manos en nuestras miserias, alumbra la incertidumbre de nuestros pasos, y realiza el oficio de un saber de salvación. Ninguna deficiencia de humanidad puede achacársela. ¿Se pide una visión humana de los problemas del hombre? Estúdiese toda la segunda parte de la *Suma Teológica*, y dígase después si lo divino suprimió a lo humano.

§ 2. *Suficiencia humana del Sacro Imperio.*

Después de haber defendido el valor racional y humano de la teología sagrada, intentaré poner de relieve el sentido humano del Sacro Imperio.

Yo no considero que esta república que hoy recibe el nombre de «concepción sacra de lo temporal», sufra de insuficiencia natural y humana, sea por eso caduca, y haya de ser ya arrinconada en el museo de antigüedades, que es a lo que viene a parar la opinión de Maritain, el cual, arrastrado por ella, ha tenido que descalificar todos los intentos modernos de defender y restaurar el Estado confesional cristiano: cosa especialmente dolorosa para los españoles, que han visto en la pluma del pensador francés una absoluta incomprensión hacia la obra de Carlos V y de Felipe II, los grandes defensores de la cristiandad contra la disolución protestante, y, ya en lo que hace a nuestros días, una incomprensión no menos grande hacia su cruzada nacional de 1936.

A pesar de su carácter de régimen sagrado, el Sacro Imperio no excluye una política soberana e independiente, y en este sentido nada impide afirmar que es suficiente desde el punto de vista humano y natural. Cuando el imperio desempeña el papel de instrumento respecto del sacerdo-

cio de Cristo, no menoscaba en nada la natural soberanía de una sociedad civil. Pues no hay que olvidar nunca que este Imperio, antes de haber sido instrumentalizado por el sacerdocio, tiene que ser causa principal en un terreno puramente profano y político. Sin una política previamente autónoma, donde el imperio secular haga el papel de causa principal, y donde se miren todos los problemas del bien común temporal desde un punto de vista humano y profano, el Sacro Imperio no hubiera podido nunca constituirse en ideal de civilización. Por tanto, cuando el imperio recibe el alto honor de hacerse instrumento de los anhelos espirituales empeñados en el siglo, entra, sin embargo, como un instrumento que antes de serlo era causa principal, y sin perder ninguna de las cualidades humanas que esta condición de causa principal le otorgaba. Así fué como Carlomagno, gracias a la soberanía de su política, mereció ser consagrado por el Papa León III.

No debe olvidarse que el poder espiritual de la Iglesia es directo sobre las cosas espirituales, e indirecto sobre las temporales, en razón de los derechos a defender las realidades espirituales que están comprometidas en el mundo. Igualmente, pero a la inversa, el poder del Estado es directo sobre las cosas temporales e indirecto sobre las espirituales, en razón de los deberes que el Estado tiene de defender las cosas de Dios y de

producir bienes de orden espiritual por medio de una acción política, casi ministerial de la actividad religiosa de la Iglesia. Como dice Suárez en su tratado *Sobre las leyes* (III, 7, 12-13), el empleo de medios políticos para obtener bienes religiosos «es por participación del Pontífice, y en»tra en el poder indirecto del príncipe secular, »cuasi ministerial y vicario del Papa».

Pues bien, hay autores que se ofuscan hasta creer que el Sacro Imperio es pura y simplemente un instrumento de la Iglesia, lo que equivale a decir —y huelgan los comentarios— que sólo tiene un poder indirecto sobre lo temporal.

Además, en la Edad Media florecen opiniones para todos los gustos, desde las que propugnan un cesarismo que recuerda al liberalismo teológico y al totalitarismo de nuestros días, ansioso de sorber la Iglesia en el Estado, hasta las que entregan el poder civil a manos del clero, absorbiendo el Estado en la Iglesia. El ideal de unos no era siempre el de todos. Por ejemplo, Marsilio de Padua, en *El defensor de la paz*, y Guillermo de Occam, en su *Diálogo sobre el poder de los emperadores y los papas*, llegan a conclusiones que exaltan de tal manera el poder secular, que hacen del Pontífice un instrumento del César: es decir, todo lo contrario del retrato que traza Maritain. Pues ¿qué otra cosa es sostener, como hace Occam, que el emperador tiene derecho a elegir

Papa, y a juzgarlo por delitos civiles y eclesiásticos, incluso de herejía? Se me dirá que estos pensadores preludian la Edad Moderna. Y por este camino de los preludios perderemos toda noción cronológica, porque los preludios pueden comenzarse donde se quiera. Pero si aun esto fuera verdad ¿qué se dirá de Dante? ¿No es un autor plenamente medieval? Y ¿es el poder secular mero instrumento del Papa en su obra *Sobre la monarquía?*

Por otro lado, el ideal de un Gil de Roma o de un Santiago de Viterbo, desvara en sentido contrario al anterior, otorgándole al Papa un poder directo en lo temporal, como si Cristo no hubiera dicho: «Mi reino no es de este mundo» (*Joan.*, XVIII, 36); y estos autores acaban por este camino reduciendo a cero la esfera del príncipe secular. En estos últimos casos clericales piensa, sin duda, Maritain al pincelar tendenciosamente el cuadro de la Edad Media. Pero la verdadera norma católica que ha logrado prevalecer, la de los documentos pontificios y los teólogos, es la que toma forma casi definitiva a mediados del siglo XV en Juan de Torquemada, *Suma de la Iglesia* (lib. II, cap. 113), profesada y desenvuelta después espléndidamente por Domingo de Soto, por Belarmino, por Suárez, por Billot y por todos los grandes teólogos de la comunidad cristiana. Doctrina donde se otorga plena jurisdicción

al poder secular, poniendo de manifiesto que en la esfera del Estado sólo puede intervenir el poder eclesiástico *indirectamente*, en razón de los intereses espirituales empeñados en el siglo.

Y es curioso que precisamente cuando se fija en la teología católica con valor permanente este ideal, igualmente alejado del clericalismo de algunos canonistas y del cesarismo de los legistas, es cuando el *Humanismo Integral* le señala la fecha de su muerte, después de haberle desfigurado la cara.

En resumen: Hay en la actualidad algunos pensadores católicos que se han atrevido a poner en duda la validez ideal de la teología y el Estado confesional, acusando a una y otro de falta de sentido humano. Estos autores tratan de humanizar el saber y el régimen cristiano recurriendo al humanismo procedente del Renacimiento, de la Reforma protestante y de la Revolución francesa, a fin de elaborar con su ayuda el ideal de una nueva cristiandad esencialmente diferente de la cristiandad antigua. Pero estos autores contradicen un hecho evidentísimo: que ni la teología ni el ideal del Estado confesional carecen de sentido humano, porque en la teología la fe no quebranta el poder de la razón, sino que le pone a prueba, y en el Estado confesional la religión no absorbe a la política, sino que la acrecienta. Si algo se ha discutido con sensatez es la dificultad

que tienen esas formas de la sabiduría y la ciudad para realizar una misión divina, dando por descontado su valor humano. Por lo que hace a la teología, su dependencia de la ciencia de Dios y los bienaventurados, la coloca en estado imperfecto respecto a la verdad divina; nunca respecto a la verdad humana, en cuyo ámbito se pasea la razón con toda libertad, recorriendo todas sus curvas y transversales, y agudizando el ingenio hasta el máximo para poder sistematizar el dogma. Y en cuanto al Estado confesional, nunca armas humanas le faltaron, y buscó para mantenerse todos los medios lícitos de que puede servirse el poder terreno.

CAPITULO V

El humanismo como ventaja

El humanismo que nace con la Edad Moderna no es una ventaja para los cristianos. Empezaré diciendo que lo que yo entiendo aquí por humanismo no tiene nada que ver con el cultivo de las humanidades griegas y latinas. Ya los cristianos de los primeros siglos llamaban letras «humanas» a los escritos que los paganos llamaban «liberales». Lo dice San Agustín en *La ciudad de Dios* (lib. VI, cap. 2) con ocasión de enjuiciar los escritos de Marco Varrón: «letras que nosotros »llamamos humanas y ellos liberales». De *humanas* se ha sacado el nombre abstracto *humanidades.* Pero el cultivo de las humanidades no implica el ser partidario de las tendencias humanistas.

En prueba de ello han existido en los últimos siglos cultivadores de las letras humanas de la más varia índole doctrinal. Juan Luis Vives era católico; Felipe Melanchton, protestante; Erasmo rechazaba la teología escolástica; Domingo de Soto la cultivaba con ardor. Y es tan pintoresco encuadrar a San Francisco de Sales en un presunto humanismo devoto, por haber citado con frecuencia a los autores paganos, como llamar humanista a Melchor Cano por haber escrito sus *Lugares teológicos* en un latín más elegante que el de la Edad Media. Todos estos autores están imbuídos de humanidades, pero no todos son «humanistas». Saber si un autor pertenece al humanismo, requiere salir del estilo de los escritos para entrar en el fondo de las doctrinas.

La doctrina del humanismo es antigua. La fundó Protágoras al decir que el hombre es la medida de todas las cosas. Esta idea halló la oposición de Platón y Aristóteles, que no fueron nada humanistas, porque reconocieron siempre que el conocimiento superior consistía en la contemplación de las cosas divinas, que son «las cosas mejores que el hombre».

El criterio de Protágoras renació en el mundo moderno, y fué la base de lo que se llama la doctrina del humanismo. Por lo que puede colegirse de todo cuanto significa esta corriente doctrinal en la civilización moderna y contemporánea, el

humanismo es un movimiento antropocéntrico, prácticamente ateo, que coloca el centro del hombre en el hombre mismo, y rechaza todo socorro proviniente de un mundo superior. La significación del humanismo es por eso enemiga del cristianismo, y hoy florece nauseabunda en cierto número de idearios que pueden encuadrarse en la constante de Protágoras. Para referirme a un vomitivo de buena marca, señalaré que Juan Pablo Sartre ha podido titular uno de sus opúsculos: *El existencialismo es un humanismo*, recordándonos sabiamente que la tierra es redonda.

El antropocentrismo se opone al teocentrismo, el ateísmo contradice al teísmo, el humanismo se opone a lo que yo llamaría el divinismo. Son oposiciones contradictorias sin posible término medio. Por eso resulta sobremanera curiosa la tentativa actual de los cristianos que asocian al humanismo, de suyo antropocéntrico y ateo, una connotación teocéntrica y teísta. Las palabras llevan consigo cargas de significación convencional que, juntadas indiscretamente, pueden resultar explosivas. Es cuestión nada más de palabras, pero una señora sonreirá al que la llame flor, y sufrirá si la dicen jirafa.

Pero, además, no es sólo una cuestión de palabras. En Maritain nos encontramos un intento formal de construir la doctrina del humanismo

cristiano, basándose en una síntesis de términos contradictorios.

Ya mostré en el capítulo anterior que nada favorece tanto la amplitud humana como el catolicismo. La exaltación de la naturaleza del hombre al ser bañado por la gracia sobrenatural es un hecho tan admirable como innegable. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Ningún hombre tan humano como el santo; ninguno tan maravillosamente equilibrado, aun para resolver cuestiones temporales. Nunca la filosofía es más sutil y profunda que cuando anida en la mente de los teólogos; nunca el Estado es más prudente que bajo el dominio de los reyes cristianos.

Y, sin embargo, nada de esto tiene que ver con el humanismo, y tienen razón los que dicen que la Edad Media no fué humanista, aunque fué una edad que abundó en teólogos y en católicos príncipes. Y es que la falta de humanismo no es un inconveniente para la sabiduría y la ciudad, según he mostrado en el capítulo anterior, y el humanismo no es una ventaja, según estoy mostrando en éste. Porque no hace sino dar a los elementos humanos del catolicismo un torcedor antropocéntrico que los desnaturaliza y les hace perder la exaltación que deben a su conjunción con el orden divino, según puede verse al estudiar la secularización que advino al mundo a cau-

sa, principalmente, de la Reforma protestante. Y sería la hora de recordar aquel pensamiento de Balmes que presidió el desarrollo de su limpia obra sobre *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (cap. LXXIII): «Antes del protestantis»mo, la civilización europea se había desarrolla»do tanto como era posible; el protestantismo »torció el curso de esta civilización, y produjo »males de inmensa cuantía en las sociedades mo»dernas; los adelantos que se han hecho después »del protestantismo no se han hecho por él, sino »a pesar de él». Luminosas palabras sobre el protestantismo que pueden aplicarse también al humanismo, padre de él.

Ese torcedor antropocéntrico de la cultura moderna ha conducido a bestializar al hombre, exacerbando la enfermedad que le hizo siempre ser un esclavo de la codicia de la carne, de la codicia de los ojos y la soberbia de la vida. Para combatir la exacerbación moderna de esta lacra afrentosa, se postula hoy en amplios círculos de intelectuales un regreso al humanismo —¡que fué su causa!—. Y hay católicos que colaboran en esta línea, y que sólo ponen como condición el que no se trate de volver a un humanismo antropocéntrico y ateo, que, desatando al hombre de Dios, le convierte en bestia, y que por eso es un «humanismo inhumano». Pero mejor se-

ría pensar que todo humanismo es inhumano, que todo humanismo es antropocéntrico y ateo; y opinar que sólo anonadándose el hombre bajo la Divinidad, reconociendo la nada humana bajo el abismo de la inmensidad divina, es como puede recuperar su prestancia de hombre. No es pensando en rehabilitar a la criatura como hay que ir al Creador, porque entonces Dios se convierte en un mero medio de dignificar al hombre. Es por Dios mismo como debemos ir a Dios. Y en su luz ver su luz.

Pero aun pensando en los beneficios que puede retirar el hombre de su trato con Dios, no me parece perfecto el uso de la voz humanismo. El deseo de llamar humanismo a la exaltación de la naturaleza que nos obtiene la gracia nace de ignorar cómo debe hacerse la imposición de los nombres a las cosas. Desconoce que las cosas deben denominarse por lo que en ellas es más importante: *res denominantur a potiori.* Y ¿qué es lo más importante en el cristianismo? Según el gran pensamiento que ya he citado una vez, Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios. Dios se humaniza sin dejar de ser Dios (y por eso es equivocada la doctrina cenótica); y el hombre se diviniza sin dejar de ser hombre. Pero si llamamos humanistas a estas relaciones del ser humano con el ser divino, es que las denominamos tomando como nota más importante al hombre, y

como nota secundaria a Dios. Mejor sería invertir los términos y hablar de un divinismo.

Claro está que no faltarán humanistas cristianos satisfechos de su linda cara, que después de mirarse al espejo se vuelvan para decirme: ¿Y qué? ¿No es un favor el que recibe el Verbo al hacerse carne?

LIBRO SEGUNDO

EL HUMANISMO EN LA NUEVA CRISTIANDAD

CAPITULO PRIMERO

Las limitaciones de la ética profana y las imperfecciones de la teología moral

El panorama que ofrece la ciencia de las costumbres se parece al mundo con sus dos hemisferios. Por un lado está la filosofía moral, ciencia de los actos humanos ordenados a su fin último; por otro lado está la teología moral, ciencia que también considera los actos humanos, pero en orden a la felicidad sobrenatural y vistos a la luz de la revelación virtual.

Vino el pensador francés Jacobo Maritain y nos dió a entender que ninguno de estos dos hemisferios del mundo moral es una ciencia satisfactoria. Ni la filosofía moral por sí sola sirve para nada, ni la teología moral puede satisfacernos. La filosofía moral tiene ventajas, pero es

insuficiente desde el punto de visto sobrenatural y divino. La teología moral tiene también las suyas, pero es insuficiente desde el punto de vista natural y humano. Y para superar ambas insuficiencias tenemos que elaborar una nueva doctrina del saber moral, que tenga las ventajas de la teología y de la filosofía sin tener sus defectos. Esta nueva concepción de la ciencia de las costumbres es la «filosofía moral adecuada», que es la expresión más típica de la «filosofía profana cristiana».

¿Por qué decimos que la filosofía moral le parece insatisfactoria a Maritain desde el punto de vista sobrenatural y divino? Y ¿por qué decimos que la teología moral le parece insuficiente desde el punto de vista natural y humano? Y ¿qué suerte de saber integral es esa *filosofía moral adecuada* con que se reparan esas dos insuficiencias?

Las respuestas deben buscarse en el décimosexto parágrafo del libro *De la filosofía cristiana* (con las notas aclaratorias del final), y en los párrafos cuarto y quinto del tercer capítulo de *Ciencia y Sabiduría*, así como en las «Aclaraciones sobre la filosofía moral» que les siguen. Pero son respuestas que es menester saber interpretar con *esprit de finesse*, si queremos que nos entreguen su secreto. Intentarélo.

§ 1. *Las limitaciones de la ética natural.*

Para que una ciencia sea práctica, es menester que sea adecuada al estado en que se encuentra la naturaleza humana; ahora bien, la filosofía moral no es adecuada al estado en que se encuentra de hecho nuestra naturaleza. Luego no es ciencia práctica, es decir, suficiente.

Una ciencia para ser práctica no puede dar de lado el conocimiento del último fin al que de hecho está ordenado el hombre, ni el conocimiento del estado histórico en que se encuentra su naturaleza, porque son datos imprescindibles para dirigir nuestra conducta, ya que una ciencia práctica debe conocer aquello que tiene a su cargo, y el fin a que se destina. ¿Para qué serviría un aviador que desconociese la naturaleza del avión y el fin de su vuelo?

Pero la filosofía moral no está en estas condiciones. Ignora que el hombre ha sido elevado por Dios a un estado superior a las fuerzas y derechos de su naturaleza, que por eso se llama sobrenatural, y merced al cual puede participar en la vida íntima de Dios, asociado al conocimiento y al gozo que El tiene de sí mismo. Ignora también que el pecado original le hizo perder esta gracia y le colocó en un estado de naturaleza caída; tampoco sabe que Cristo redimió su pe-

cado y obtuvo de Dios una restauración de la vida sobrenatural del hombre, que le coloca hoy en estado de naturaleza caída pero reparada, y le destina de nuevo a un fin sobrenatural que constituye su verdadera felicidad.

Compatible con esta ignorancia, la filosofía moral atesora realces muy ventajosos, noticias y conocimientos acerca del hombre en estado de naturaleza pura, en un estado puramente posible que de hecho no ha existido nunca. Más aún. En la Edad Moderna el humanismo, aun lastrado por el vicio antropocéntrico, ha dado a su ciencia calidades muy grandes, porque el hombre ha sufrido, como a pesar suyo, el movimiento de introversión propio del espíritu y ha entrado en sí mismo para percatarse de su propia dignidad. Pero estas ventajas tienen que purgarse de todo el inconveniente anterior, curándose de la terrible ignorancia que mantiene a la filosofía alejada del Dios cristiano.

Esta miserable ignorancia, este abatimiento, esta falta de eficacia con que la ética natural se presenta ante los ojos de Maritain, hizo pensar a alguno de sus críticos que se trataba de un retoño del pesimismo. J. M. Ramírez creyó que el fundamento de todo el problema consistía en la impotencia de la ética natural para dirigir nuestra vida hacia el fin natural del hombre, impotencia nacida del pecado original y de un supuesto *vul-*

nus que, como consecuencia de él, sufriría el entendimiento especulativo donde reside esta ciencia. Motivos tuvo el gran teólogo para pensar esto: pero colocar en este punto el fundamento de la doctrina de Maritain ¿no era dejar a un lado el verdadero problema por una cuestión secundaria? Que el entendimiento especulativo y la ciencia moral que reside en él sufran o no una debilitación y una herida no cambia en nada la verdadera cuestión relativa a la insuficiencia de la ética natural *en orden al bien divino y sobrenatural.* No se ha tenido en cuenta que si Maritain considera a la ética ciencia inadecuada no es tanto a causa de su impotencia para dirigir al hombre hacia su fin natural cuanto a causa de su impotencia para dirigirle *hacia su fin sobrenatural,* que es la verdadera finalidad del hombre en su estado existencial. Admitamos que el entendimiento especulativo no sufre ningún *vulnus*: esto no anula la cuestión planteada por el filósofo francés acerca de la insuficiencia práctica de la ética natural respecto del fin sobrenatural del hombre. Para refutar a Maritain no basta decir que el entendimiento especulativo y la ciencia moral no están debilitados por el pecado original, porque, aun admitiendo esto, la filosofía moral seguirá siendo incapaz de alcanzar las verdades sobrenaturales sin las cuales no es posible conocer nuestro estado de naturaleza caída y redimida y nues-

tro verdadero fin último, esenciales, según Maritain, para la practicidad de la ética. Estas verdades pertenecen por entero al orden sobrenatural y están siempre más allá de las fuerzas naturales del entendimiento, por muy grandes que las supongamos (1).

§ 2. *Las imperfecciones de la teología moral.*

La insuficiencia de la pura filosofía desde un punto de vista divino y sobrenatural para dirigir nuestra conducta, nos dejaría desconsolados si no supiéramos que existe aún otro hemisferio en la ciencia de las costumbres que es la teología moral, donde desaparecen las insuficiencias señaladas por Maritain a la ética natural. La teología sabe cuál es nuestro estado existencial y nuestro verdadero fin último sobrenatural y divino. ¿Por qué no confiarnos entonces a la teología? Pero para Maritain las cosas no son tan sencillas ni quiere dejar tan pronto abierto el campo a lo que él llama «el »imperialismo teológico» (*Ciencia y Sabiduría,* III, 4). La teología tampoco le satisface por las razones inversas a las que le hicieron rechazar la pura filosofía. Esta, según vimos, era insuficiente desde el punto de vista sobrenatural. La teología,

(1) Más sobre la crítica de Ramírez en las págs. 77 y 78.

en cambio, es insuficiente desde el punto de vista natural. Veámoslo.

Una sabiduría que carece de independencia racional es insuficiente desde el punto de vista humano y natural; ahora bien, la teología carece de tal independencia, y es, por tanto, insuficiente e insatisfactoria desde el punto de vista natural y humano.

Para que una ciencia sea suficiente bajo un aspecto profano y racional, es menester que la razón humana haga en ella de agente principal y no de mero instrumento, conservando la iniciativa de sus operaciones. Y este hecho se manifiesta en seguida, como leemos en la citada obra (III, 4), «por »una agitación que pulula en problemas e investi»gaciones que no cesan de renovarse».

Pero la teología no está en estas condiciones. «Hay mucho de humano en la teología —sostie»ne allí Maritain—, pero todo lo que en ella es »humano es ministerial e instrumental; su punto »de vista sobre las cosas es formalmente divino, su »estilo es un estilo sagrado, el estilo de la revela»ción, y su luz objetiva pertenece al *lumen divi»num,* es la luz de la revelación divina. Todo lo »que sabe, tanto lo referente a los actos humanos »como lo referente a otras cosas, lo sabe en tanto »que relacionable con el dato revelado, en tanto »que proferible por la palabra de Dios». Y se comprende que suceda así, porque la razón humana y

natural tiene en ella un papel subordinado al dogma, y carente de independencia: «los principios y las premisas de la razón natural tienen »en teología un papel instrumental respecto de la »fe; y la causa instrumental opera en tanto que »movida, es decir, en tanto que *toda la iniciativa* de la operación proviene del agente principal».

La teología moral no sirve, por consiguiente, para darnos una visión humana de los problemas del hombre, o, lo que me parece igual, es insuficiente desde un punto de vista humano y natural. La teología es incapaz de instituir «un tratado de ciencia política pura y simple» (*ibíd.*).

Ya puse de manifiesto en el libro primero, capítulo cuarto, que van fuera de camino los que hablan de la insuficiencia humana de la teología: vea el lector lo que allí dije.

CAPITULO II

La plenitud de la filosofía moral adecuada

Creo que mi interpretación fiel, no a la letra, pero sí al sentido de todo cuanto dice Maritain, hace ver clara la necesidad de una nueva doctrina de la ciencia de las costumbres que acepte las ventajas y evite los defectos de la filosofía moral y de la teología moral: una ciencia que tendrá una significación de plenitud frente a las insuficiencias de las otras, y que guardará las luces sobrenaturales y divinas sin perder nada de la independencia racional que debe caracterizar a una ciencia natural y humana. Este prodigio maravilloso, que ha henchido el aire con el sonido de su nombre, se llama «filosofía moral adecuada» (*philosophie morale adéquatement prise*).

La filosofía moral adecuada es la ética comple-

tada por las luces de la teología. Maritain cree que la filosofía moral puramente natural, inadecuada para dirigirnos, puede hacerse adecuada elevándola mediante el complemento de verdades sobrenaturales y propiamente cristianas, procedentes del magisterio eclesiástico y no de la simple razón del hombre, entre las que se encuentra de modo principal la verdad referente al estado de naturaleza caída y reparada y la relativa al verdadero fin último sobrenatural del hombre.

Y ¿de qué manera podrá obtenerse esta sobreelevación y adecuación de la filosofía moral a su objeto? Maritain acudió al expediente que tenía más a mano, diciéndonos que la filosofía moral se hace adecuada por medio de una «subalternación» a la teología.

A pesar de ello, la nueva ciencia no es una prolongación de la teología, sino que difiere de ella esencialmente. En el libro *De la filosofía cristiana* (última nota, 7 y 8) Maritain hace ver claramente que entrambas ciencias coinciden en ocuparse de las mismas cosas (o, dicho escolásticamente, tienen el mismo objeto formal *quod*) pero difieren por la manera como las tratan, por la luz con que las iluminan (es decir, por su objeto formal *quo*). Mientras la teología moral estudia los actos humanos a la luz de la revelación, la filosofía moral adecuada los trata a la luz de

la razón humana *completada* convenientemente por la teología.

Y no es menos característico lo que nos dice el autor en *Ciencia y Sabiduría* (Aclaraciones, IV, 1, 22), al afirmar que la filosofía moral adecuada conoce *desde abajo* la misma vida humana que la teología moral conoce *desde arriba.*

Ya vimos en el capítulo anterior, parágrafo primero, que algunos han interpretado las limitaciones de la ética natural que más preocupan a Maritain como un signo de pesimismo y una confesión de la impotencia de la razón para dirigir nuestra vida hacia su fin natural. De ahí que cuando se les habla de la necesidad de un complemento de verdades sobrenaturales y propiamente cristianas traídas en auxilio de la ética para convertirla en «filosofía moral adecuada» o ciencia adecuada de las costumbres, piensen que se ha caido en el fideísmo, en ese error que consiste en recurrir innecesariamente a la fe después de haber rebajado con exceso las fuerzas de la razón.

Pero yo intenté mostrar en el lugar citado que las limitaciones de la ética natural que más preocupan a Maritain no son indicio de ningún pesimismo, porque se refieren a la impotencia de la razón para dirigir nuestra vida hacia su fin sobrenatural, que siempre escapa a las fuerzas naturales de nuestro entendimiento, por muy

grandes que las supongamos. El oráculo que nos revela nuestro fin sobrenatural no es la razón, sino la fe. Y como recurrir a la fe para que nos manifieste algo esencialmente sobrenatural no es incidir en fideísmo, el hecho de que Maritain le pida luces a la teología de la fe para completar la filosofía no puede clasificarse dentro de este error (1).

Yo sospecho que la verdadera significación de la intentona de Maritain guarda íntimas afinidades con el racionalismo, pues asigna a la ética —la cual, aun después de completada, no pasa de ser una ciencia natural— un campo de acción exorbitante que en realidad no le compete, y agranda las fronteras del orden filosófico más allá de los límites tolerables. Quiere amplificar

(1) Dejando a un lado este punto, Ramírez acierta plenamente en la crítica magistral que dirigió contra la filosofía moral adecuada y contra las respuestas con que Maritain procuró defenderse en *Ciencia y Sabiduría.* Contra la tesis misma, hizo ver, basándose en el axioma *qui elevat, applicat,* que si la teología eleva, convierte a la filosofía en instrumento, cosa que la hace pasar al orden teológico; o de lo contrario no la eleva ni la completa. Contra el modo de explicar la tesis recurriendo a la subalternación, puso de manifiesto la imposibilidad de subalternar la filosofía a la teología, que no pertenecen al mismo orden. La teología del *homo viator* puede subalternarse a la ciencia de Dios y los bienaventurados, porque aquélla es sobrenatural, al menos *radicaliter et originative,* cosa que no sucede con la filosofía

la ciencia natural en su orden, hacer accesible a ella y a la razón filosófica las esencias sobrenaturales, que sólo pueden ser alcanzadas científicamente por la teología. En realidad, este intento es uno de los vicios más perniciosos que hoy sufren buen número de intelectuales católicos, que quieren escrutar con la razón filosófica convenientemente *completada* los misterios sobrenaturales, rehuyendo entrar de lleno en la disciplina teológica. Por ejemplo, querer hacer una filosofía de la gracia, una metafísica de lo sobrenatural, una ética de la caridad, insistiendo en que al especular sobre estos temas no se quiere hacer teología, es caer en el más ingenuo racionalismo.

Conviene no perder de vista estas características de la filosofía moral adecuada, cifra de la sabiduría profana cristiana de que nos habla Maritain, para poder establecer su parangón con la doctrina política del Estado laico cristiano. Creo que hasta ahora no se han emparejado ambas cosas. Intentarélo yo en lo que sigue.

---

moral adecuada. Carlos Journet terció en la disputa para recordar que dicha filosofía era sobrenatural *completive et perfective.* Ramírez mostró lo absurdo de esta afirmación y de esta fórmula. Véase el *Bulletin Thomiste,* XII (1935), 423-432, y, sobre todo, el *Divus Thomas Frib.,* XIV (1936), 87-122; 181-204.

CAPITULO III

LAS LIMITACIONES DEL ESTADO PURAMENTE LAICO Y LAS IMPERFECCIONES DEL SACRO IMPERIO

Pasar de la filosofía moral adecuada al Estado laico cristiano es tarea fácil y vía nada estrecha para llegar a conclusiones sorprendentes sobre la paridad de entrambos productos.

§ 1. *Las limitaciones del Estado laico.*

Lo mismo que la ética puramente natural, separada de la revelación cristiana, no es verdadera ciencia práctica, tampoco el Estado laico puramente profano es verdaderamente un Estado que asegure al hombre el goce de sus derechos y le

permita vivir con libertad, igualdad y fraternidad. El puro democratismo de Rousseau ha sido condenado ininterrumpidamente por la pluma de nuestro autor hasta en su obras más recientes. Cuando trata, por ejemplo, del fundamento de los derechos del hombre en el capítulo segundo de su librito *Los derechos del hombre y la ley natural,* habla de esa filosofía que «ha intentado »fundar los derechos de la persona humana en la »pretensión de que el hombre no está sometido a »ninguna ley, sino a la de su voluntad y su liber»tad, y que no debe «obedecer más que a sí mis»mo», como decía Juan Jacobo Rousseau, porque »toda medida o regulación provinente del mundo »de la naturaleza (y, en definitiva, de la sabidu»ría creadora) haría perecer a la vez no sólo su »autonomía, sino también su dignidad». Esta filosofía —dice Maritain— no ha fundado los derechos de la persona humana, «porque nada se »funda en la ilusión». Y es una ilusión creer que el hombre, bien sea individual, bien sea social, goza de una autonomía absoluta, que es lo que ha creído siempre el humanismo antropocéntrico.

Claro que ya sabemos que «el vicio del huma»nismo antropocéntrico consiste en haber sido an»tropocéntrico y no en haber sido humanismo», y que el Estado laico atesora ventajas que le hurtan al servilismo clerical. Pero estas ventajas tienen

que purgarse de todo el inconveniente anterior, depurándolas de la pretensión de alcanzar una autonomía absoluta frente a Dios y su Iglesia.

§ 2. *Las imperfecciones del Estado confesional.*

La insuficiencia del democratismo y del Estado puramente laico nos dejaría desolados si no supiéramos que hay otra concepción de la política según la cual puede aceptarse un régimen temporal autónomo en su orden y, al mismo tiempo, sometido indirectamente a la Iglesia, y en su caso instrumentalizable por ella. Tal ha sido el ideal del Sacro Imperio y, en general, la idea de todo Estado confesional católico. Pero para Maritain las cosas no son tan claras, y lo mismo que en el caso de la sabiduría nos invitaba a luchar con todas nuestras fuerzas contra el imperialismo teológico, ahora nos invitará con más ansia aún a luchar contra la pervivencia del ideal del Sacro Imperio. Nos lo dice en su libro *Del régimen temporal y de la libertad* (Religión y Cultura, II): «El Sacro Imperio ha sido liquidado de hecho, »primero por los tratados de Westfalia, finalmen»te por Napoleón. Pero subsiste todavía en la ima»ginación como un ideal retrospectivo. Ahora nos »toca a nosotros liquidar ese ideal». Liquidar lo que perdonaron los tratados de Westfalia y los

caballos de Napoleón: el ideal del Estado confesional católico.

Es que el Sacro Imperio no le satisface por las razones inversas a las que le hicieron rechazar el Estado puramente laico. Este es insuficiente desde punto de vista divino y sobrenatural; aquél es insuficiente desde un punto de vista natural y humano.

No quiero repetir la crítica hecha arriba (lib. I, cap. 4, § 2) a estas apreciaciones. Allí mostré que el Sacro Imperio, la más ambiciosa forma de monarquía confesional católica, no carece de perfección humana, aunque no tenga, por suerte suya, nada de humanista.

CAPITULO IV

La plenitud del Estado laico cristiano

Vistas las cosas con los anteojos del humanismo católico, lo que se impone es conservar todas las ventajas del Estado laico moderno, procedentes de su independencia política y puramente civil, no instrumentalizable por la Iglesia, y que por eso le otorgan tan gran superioridad sobre las formas serviles de la Edad Media; pero conservar estas ventajas desechando, a la vez, sus defectos, sus impotencias para darle al hombre un apoyo adecuado a sus necesidades vitales, en suma, las insuficiencias que padece el Estado laico desde un punto de vista sobrenatural y divino. Y para evitar esa inadecuación del Estado laico es menester completarle con las energías procedentes del cristianismo. Este será el *Estado laico cristiano.*

Así es como podemos ver cuánta razón tiene Maritain al decir en una nota de su libro *Del régimen temporal y de la libertad* que «el problema »del Estado laico cristiano no carece de relaciones »con el de la filosofía cristiana, y exigiría un estu»dio especial y profundo, que se orientaría sin »duda hacia una solución análoga, *mutatis mutan»dis*». Procuraré sacar verdadero al filósofo, emprendiendo yo mismo ese estudio que él no ha querido hacer nunca.

Recordemos que la filosofía moral profana, inadecuada para dirigir nuestra conducta, se hacía adecuada gracias a un complemento de verdades sobrenaturales y propiamente cristianas, merced a las cuales experimentaba una superelevación que le daba eficacia práctica. Recordemos también el modo de explicar esa superelevación, por una subalternación de la filosofía a la teología.

Pues bien, cuando pasamos de la filosofía moral adecuada al Estado laico cristiano, encontramos, *mutatis mutandis*, una solución análoga. El Estado laico se hace adecuado gracias a un complemento de energías cristianas, que le impregnan y sobreelevan dándole una estructura vitalmente católica. He aquí las palabras del propio Maritain: «Lo mismo que hay, a nuestro juicio, una »filosofía práctica, una «ética adecuada» que se »subalterna a la teología, y que bajo este aspecto »implica en su especificación una impregnación

»cristiana, así también el orden político, por el »hecho de pertenecer intrínsecamente a la ética, »puede y debe también, sin salir de su esfera pro»pia, implicar en su especificación propiamente »política una impregnación cristiana. Una ciu»dad cristiana es una ciudad temporal intrínse»camente vivificada e impregnada por el cris»tianismo.» (*Humanismo Integral,* V, 1, nota).

Y, parejamente, opino que esta superelevación se explicaría por algo equivalente a la subalternación de las ciencias, y es una especial subordinación del Estado a la Iglesia, por la que aquél reconoce los derechos de ésta procedentes de la realeza de Cristo, según se nos dice en la citada obra (V, 1): «El principio universal de la realeza »de Cristo, el axioma que sin Cristo no se puede »edificar nada firme y excelente, incluso en el or»den político, se aplica aquí con entera verdad», según un modo real y vital, aunque menos manifiesto en las estructuras y símbolos de la vida social que lo era en la civilización medieval.

Con todo ello, si mal no entendemos el espíritu de esta doctrina, el Estado laico cristiano no sería una mera copia de lo que fué el Estado confesional católico, sino que diferiría de él esencialmente. Coincidiría en ocuparse de realizar las mismas cosas, pero diferiría de él en la manera de realizarlas. El Estado confesional colaboraba con la Iglesia «reteniendo como modo dominante el modo

»de las actividades visibles y externas, y final»mente el modo de la imposición violenta.» En cambio el Estado laico cristiano colaboraría con la Iglesia, «reteniendo como modo dominante el »modo de las actividades más propias a la ciu»dad eterna, es decir, de las actividades espiri»tuales y morales, y primeramente del amor »evangélico», según se nos enseña en obras tan características como *Del régimen temporal y de la libertad* (I, al fin), *Humanismo Integral* (V, 2) y *Los derechos del hombre y la ley natural* (II).

Comparado el Estado laico cristiano y el Sacro Imperio vemos que no difieren por sus actividades. Sería una misma actividad la que serviría de fondo a lo que fué el Sacro Imperio y a lo que debería ser el Estado laico cristiano. Por eso entrambas ciudades serían cristianas: porque reposarían sobre la misma esfera de realización fundamental, lo mismo que la teología y la filosofía moral adecuada reposaban sobre la misma esfera de inteligibilidad, sobre el mismo objeto formal *quod.* En cambio, la distinción del Estado laico cristiano y el Estado confesional o Sacro Imperio recordaría la que existe entre la teología y la filosofía moral adecuada por parte de su objeto formal *quo.* Porque el Estado laico cristiano realizaría esta actividad de un modo esencialmente diverso a como lo realizaba el Sacro Imperio. En éste la realización de la actividad política y temporal del ca-

tólico es sagrada, y tiene su centro en Dios; en el Estado laico cristiano la realización de tal actividad sería profana, tendría su centro en el hombre, si bien convenientemente *completado* por las energías procedentes del cristianismo.

El Estado laico cristiano se diferenciaría así de un Estado confesional en que realizaría *desde abajo* la misma obra que el Sacro Imperio intentaba realizar *desde arriba*, «no imponiendo desde »arriba sus soluciones por ser éstas católicas, sino »mostrando desde abajo que son conformes a la »sana razón y al bien común», de modo parecido a como la filosofía moral adecuada mira *desde abajo* la misma realidad que la teología mira *desde arriba*.

Las mismas fórmulas, infundadas e injustificables, que empleó Maritain para construir su teoría de la filosofía profana cristiana se repiten con extraordinaria coherencia en el Estado laico cristiano. Lástima que en el fondo sea uno mismo el error de entrambos productos humanistas: querer ver y obrar las cosas de arriba, las cosas de Dios, desde las cosas de abajo, desde las cosas del hombre. Acecha siempre la sombra de Protágoras, padre del humanismo, soplando en el oído la tentación de hacer del hombre la medida de todas las cosas.

Si la filosofía moral adecuada, cifra y compendio de la sabiduría profana cristiana, guarda, se-

gún vimos, estrechas afinidades con el racionalismo, la teoría del Estado laico cristiano las guarda no menores con el liberalismo religioso, que es pariente de aquél. Dicha teoría asigna al Estado —el cual, aun después de impregnado y vivificado por el cristianismo, no pasa en ella de ser una ciudad temporal que no quiere hacerse en ninguna vicisitud instrumento de la Iglesia— un campo de acción exagerado que en realidad no le compete, y dilata más de la cuenta las fronteras del orden político, pretendiendo hacer accesibles al régimen temporal finalidades espirituales y evangélicas que en realidad sólo pueden ser obtenidas por un Estado confesional, cuando éste obra sujeto ministerialmente a la Iglesia y como brazo secular de un poder más alto.

CAPITULO V

La tragedia del humanismo católico

¿Qué provecho traerán a la humanidad la filosofía moral adecuada y el Estado laico cristiano? Las pretensiones de los humanistas católicos consisten en buscar un plano común de convivencia en el respeto a la personalidad humana y a su libertad. Esto no es posible colocando como norma ideal la teología y el Estado confesional, porque una y otra exigen la fe y el ingreso en la Iglesia. El humanismo cristiano reconoce que la herejía y la infidelidad son un mal, pero un mal que es menester tener en cuenta cuando se convive con herejes e incrédulos. Entre la teología y el Estado confesional por un lado, y el humanismo absoluto por el otro, hay una zona media, que es el humanismo católico. Y llevados por su ilusión

piensan que hasta los heterodoxos se interesarán por el catolicismo cuando le vean desligarse del dogmatismo de la teología y la intolerancia del Sacro Imperio y se les diga que también ellos pueden ver *desde abajo*, sin necesidad de la fe, las cosas que el teólogo ve *desde arriba*. O cuando se les convenza de que todos pueden colaborar en un Estado laico que realiza *desde abajo* las cosas que antes intentaba realizar el Estado confesional *desde arriba*.

En suma, lo que hay que dar es un cristianismo humanizado, «no el cristianismo como cre»do religioso y camino hacia la vida eterna, sino »como fermento de la vida social y política de »los pueblos y portador de la esperanza tempo»ral de los hombres», según dice Jacobo Maritain en *Cristianismo y Democracia* (III). Este cristianismo inofensivo no hace mal a nadie. Está lejos del «imperialismo teológico» y lejos también del «conformismo confesional».

El intento de Maritain está claro. Desvanecidos los defectos de la Edad Moderna y de la Edad Media, borradas las limitaciones antropocéntricas de la ética natural y del Estado puramente laico, y las limitaciones ingenuas y carentes de humanismo que sufre la teología moral y el Sacro Imperio, sólo quedan ventajas, prendas, gracias, perfecciones. Su sabia combinación produce la

maravillosa mixtura que llaman filosofía profana cristiana y Estado laico cristiano.

En estas mixturas se ha intentado una cosa y ha resultado otra. El autor intenta elevar la filosofía profana dentro de su orden para que cobre eficacia práctica y nos ayude a vivir; intenta además hacer del Estado laico un verdadero baluarte de la libertad, igualdad y fraternidad verdaderamente cristianas. Divinizar la sabiduría racional *profana* haciéndola cristiana; divinizar el Estado *laico* haciéndole cristiano. Y este intento verdaderamente humanista no podía consentir que la sabiduría profana se hiciese cristiana dejando de ser profana, esto es, convirtiéndose en instrumento de un saber superior, o que el Estado laico se hiciera católico dejando de ser laico, esto es, convirtiéndose en Estado confesional.

Elevar la filosofía, sí; ¡pero sin que pase a sierva de la teología! Elevar el Estado, sí; ¡pero sin que llegue a confesional! Mas ¿qué sucederá entonces? Al incidir sobre una filosofía y un Estado laico que no se dejan instrumentalizar, pero a los que tienen que impregnar de sabia cristiana, la doctrina revelada y la Iglesia se encuentran en una situación imposible. Tienen que dar el nombre de cristiana a una sabiduría racional y a una ciudad temporal que en ningún caso deben ser los instrumentos de Cristo, y en la que pue-

den participar los católicos, los herejes y los infieles.

La sabiduría racional se debería volver cristiana sin querer entregarse del todo a la revelación; la ciudad temporal se tendría que hacer católica sin servirle a la Iglesia para nada, como si fueran doncellas pudorosas que se casan sin entregarse. ¡Oh, el pudor humanista, que trata de salvar al hombre contra los derechos de Dios!

Pero estas doncellas ¿se casan siquiera? En realidad una elevación del saber o de la política que no la convierta en instrumento del bien divino, es todo menos elevación, y queda convertida en mera denominación extrínseca. ¿Con qué títulos blasonará de cristiana la nueva cristiandad? Con los de una filosofía profana que se agarra desesperadamente a su profanidad sin querer hacerse instrumento de un saber superior; con los de una política que se aferra a su laicismo sin consentir ser a las veces instrumento de una potestad más alta. ¿Cómo serán cristianas estas criaturas que se aman tanto y de tal manera que rehuyen su servicio a la causa de Cristo? Lo serán por mero nombre, por mera denominación extrínseca, que es como llamamos «cristiano» al humanismo que las alienta. Y entonces, en vez de topar con una filosofía cristiana damos en un cristianismo filosófico; y en vez de una civilización cristiana sólo

nos queda en la mano la leve sombra de un cristianismo civil.

En *El mágico prodigioso*, de Calderón, el diablo ofreció a Cipriano la posesión de Justina. Pero así son las cosas del demonio: el tenaz amante sólo pudo abrazar una figura fantástica de la mujer que amaba, y al ir a descubrirla se encontró un esqueleto.

Es trágica la posición del humanismo cristiano. En vez de entregar a Cristo su razón y su tiempo, teniéndose por contento de ser instrumento de la Deidad, en vez de considerar que la teología es la única expresión de la sabiduría racional cristiana, y el Estado confesional la única expresión de la ciudad temporal cristiana, el humanismo católico regatea sus favores a Cristo, coquetea, está siempre disponible, pero nunca acaba por entregarse del todo. Y el que se entrega a medias es el que peor lo pasa, dice una frase ascética, porque no tiene ni los consuelos de Dios ni los del mundo. Tal es la situación de una doctrina que quita a las actividades humanas superiores la dignidad de ser instrumento de lo sagrado, y pretende en su locura merecer así el nombre de cristiana, y hasta adornarse con los resplandores de Tomás de Aquino.

LIBRO TERCERO

EL HUMANISMO EN LA CONCEPCION COMUNITARIA Y PERSONALISTA DE LA VIDA PUBLICA

CAPITULO PRIMERO

Los dos poderes

Al enfocar el tema de la ciudad temporal cristiana, los teólogos han evidenciado siempre la necesidad que tienen los gobernantes de respetar los derechos de la Iglesia, no sólo porque ésta es una sociedad perfecta y acabada, que no puede ser absorbida por el Estado, sino también porque los derechos de Dios y de la Iglesia son superiores a los del César y su República. El gobernante cristiano debe, por eso, respetar las cosas del orden espiritual, y además subordinar *indirectamente* la sociedad civil a la sociedad eclesiástica, el poder temporal al poder espiritual, la política a la religión.

Esta doctrina hace que toda concepción cristiana de la política no sólo tenga en cuenta el

bien común temporal del Estado, sino que también considere indirectamente los derechos del orden espiritual, y cuente con ellos para dar un sentido cristiano a la cosa pública.

Maritain ha tenido en cuenta la postura de los teólogos cristianos, y su doctrina le señala como un escritor católico que ha sabido mirar las cosas profanas sin abandonar las sagradas, cuidadoso de lo que tocaba a la religión cuando trataba cuestiones de política. Ello le hizo adquirir al principio confianza entre los fieles de Cristo, que buscaron en sus libros armas para luchar en favor de una concepción cristiana de la vida pública.

Toda su doctrina de la cultura se halla dominada por la distinción entre el poder temporal y el poder espiritual. Esta idea, flor fructífera de todos los buenos ingenios que han cultivado la política sin menoscabo de la religión, es también la verdad que encierra en su puño toda la redondez del globo intelectual del pensador francés. Oigamos estas palabras de su libro *Primacía de lo espiritual* (I, 1, 1), que nos lo dicen muy claro: «Nada tiene tanta importancia para la libertad de las almas y para el bien »del género humano como la distinción de estos »dos poderes; para hablar el lenguaje moderno, »nada tiene un valor *cultural* tan grande».

Los paganos absorbían el poder espiritual en

lo temporal, adoraban a los reyes, a los poderosos y a los emperadores, y los llamaban abiertamente dioses, deificando torpemente a sus príncipes temporales. Esta absorción de lo espiritual por lo temporal fué rota por el mensaje de Jesús. Maritain nos lo recuerda: «El Señor Jesús ha »dicho: Dad al César lo que es del César, y a »Dios lo que es de Dios. Ha distinguido así los »dos poderes y al hacerlo ha libertado a las al»mas» (*ibidem*).

Nuestro autor no hacía hasta aquí más que inspirarse en una verdad central del cristianismo, y además, en una de esas verdades que los teólogos tienen por formalmente reveladas. Decir que hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, ¿es hacer otra cosa que repetir una proposición del Evangelio? (*Matth.*, XXII, 21; *Marc.*, XII, 17; *Luc.*, XX, 25).

Pero ante dicha proposición, cabe preguntarse ulteriormente: *¿Qué es lo que se ha de dar al César y qué es lo que se ha de dar a Dios?* Y en la respuesta a esta pavorosa cuestión es donde resalta la originalidad de Maritain.

En la primera parte de su libro *Tres Reformadores* (III, 9), encuentro este párrafo decisivo que responde, aunque un poco enigmáticamente, a mi pregunta: «En cada uno de nosotros —dice— »*el individuo es para la ciudad*, y debe, en caso

»de necesidad, sacrificarse por ella, como sucede »en una guerra justa. Pero *la persona es para Dios:* »y la ciudad es para la persona, digo, para la ac»cesión a la vida moral y espiritual y a los bienes »divinos, que es el destino mismo y la razón final »de la personalidad» (1).

Desprendiendo de este importante párrafo las dos proposiciones que yo he subrayado, podría resumirse la posición que estudiamos en un cartel lacónico y llamativo que hiciese resplandecer ante nosotros la esencia misma de la cuestión. Un rótulo que anunciaría lo siguiente: *El individuo, para la ciudad; la persona, para Dios.*

(1) De aquí han extraído los personalistas su célebre lema: «El individuo, para el Estado; el Estado, para la persona; la persona, para Dios». Estas tres afirmaciones se encuentran formalmente en este párrafo de *Tres reformadores,* cuya primera edición remonta a 1925.

CAPITULO II

La correspondencia antropológica de los dos poderes

Mirando este cartel, se ve claro que toda la doctrina de Maritain acerca de lo temporal y lo espiritual está basada en una distinción que había sido ya hecha por otros filósofos tomistas contemporáneos: Schwalm, Garrigou-Lagrange y Welty: la distinción, dentro de un hombre mismo, entre individuo y persona. Esta discriminación es para él muy importante, porque le permite destinar el individuo al César y la persona a Dios.

Para entender la distinción entre individualidad y personalidad, estimo conveniente no olvidar su más profunda intención: servir de explicación a las relaciones del hombre con el Estado y la Iglesia. De lo contrario se la saca de quicio, se

la hace ininteligible, y cuando se la quiere vituperar nunca se da en el blanco. Porque la distinción susomentada me parece sólo una intentona más para explicar las relaciones del hombre con el poder temporal y el poder espiritual, recurriendo a lo que yo llamaría la comparación entre los poderes públicos y los elementos antropológicos.

Platón, en su *República* (IV, 6-19), fué acaso el primero que se puso a comparar la ciudad compuesta de clases y el hombre dotado de facultades, haciendo ver que los tres grupos de la república —traficante, auxiliar y deliberante—, correspondían a las tres potencias del hombre —concupiscible, irascible y racional—.

Los padres de la Iglesia siguieron el mismo procedimiento de comparar los poderes públicos y las partes constitutivas del hombre. Es lo que vemos, por ejemplo, en San Gregorio Nacianceno (*Discurso décimoséptimo,* VIII). El santo se dirige a los ciudadanos de su villa, y volviéndose hacia los magistrados, y encarándose con el prefecto, procurador de toda la provincia, le espeta estas palabras: «También nosotros los obispos »tenemos poder, y añado que más importante y »perfecto que el vuestro: a no ser que se crea »que el espíritu se somete a la carne, y las cosas »celestes a las terrenas». Dulce ironía de aquel orador que establecía la comparación entre los poderes públicos y las partes constitutivas del

hombre, y al que iba a glosar, nueve siglos después, Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* (II-II, 60, 6, 3), cuando enseñaba con frase lapidaria que «el poder secular se somete al espi»ritual como el cuerpo al alma». (*Potentia saecularis subditur spirituali sicut corpus animae*).

El renacimiento teológico del siglo XVI, en pugna con la herejía protestante, remachó el clavo sobre el que había martilleado la Edad Antigua y la Edad Media. San Roberto Belarmino, en su tratado *Sobre el Romano Pontífice* (V, capítulo 6), desenvuelve ampliamente la correspondencia entre las partes del hombre y las partes de la sociedad. Supone al hombre formado de carne y espíritu, a las que corresponden en el pueblo cristiano los dos poderes públicos. El conjunto de su enseñanza podría exponerse como sigue:

La carne y el espíritu son como dos repúblicas que pueden encontrarse juntas y separadas.

La carne tiene sentidos y apetitos, cuyo fin inmediato es la salud y la buena constitución del cuerpo. A ella corresponde en la sociedad el poder político, con sus príncipes, leyes y tribunales, enderezados todos hacia la paz temporal.

Por su lado, el espíritu goza de entendimiento y voluntad, y se propone la salud y perfección del alma. A él corresponde en la sociedad el poder religioso, con sus obispos, sus cánones y sus juicios, dirigidos todos hacia la salvación eterna.

El bruto es carne sin espíritu; el ángel es espíritu sin carne, y esta separación entre ambos elementos recuerda la separación en que anduvieron el Imperio y la Iglesia en tiempo de los Apóstoles.

El hombre es carne unida al espíritu, y la conexión que hay entre ambos principios es la que debe haber entre el Estado y la Iglesia. Ahora bien, la carne obedece y el espíritu manda; y aunque éste no se mezcle en las acciones de la carne, sino que la deje obrar como en los brutos, sin embargo, cuando ella obstaculiza al fin del mismo espíritu, éste la impera, la corrige, sometiéndola si es menester a ayunos y cilicios, aun con detrimento del mismo cuerpo. Y no sólo esto, sino que si necesita algún servicio para obtener su finalidad espiritual, tiene derecho de mandar a la carne para que se exponga por él y hasta sufra la muerte, según vemos en los mártires.

A este comportamiento de la carne y el espíritu en el hombre, corresponde el del Estado y la Iglesia en la civilización cristiana. El Estado es inferior y subordinado a la Iglesia. El poder espiritual no se mezcla en los negocios temporales, sino que les deja andar como cuando estaban separados, con tal de que no obstaculicen al fin espiritual o no sea necesaria su ayuda para conseguir éste. En caso contrario, el poder espiritual puede y debe obligar por todos los medios al tem-

poral para que éste declare en las obras su obediencia.

Plantada en el umbral de los tiempos de la Contrarreforma y por un teólogo de eximia autoridad, la distinción de la carne y el espíritu como correlativas del Estado y la Iglesia adquiría con Belarmino una resonancia inmensa, y era repetida como un lugar común por las escuelas de teología. El cuerpo para el César, el alma para Dios; puesto que el uno correspondía exactamente al poder civil y la otra al poder eclesiástico. Y no sería equivocado pensar que había un eco de esta distinción en los repetidos y siempre inexhaustos versos de Calderón en *El Alcalde de Zalamea* (I, 18):

> Al rey la hacienda y la vida
> se ha de dar; pero el honor
> es patrimonio del alma,
> y el alma sólo es de Dios.

Reparando en estos versos, se vislumbra que los bienes corporales exteriores, la hacienda y la riqueza, son del César; y lo mismo sucede con otros bienes corporales como la salud y la vida temporal; pero el honor, bien exterior espiritual, fundado en la excelencia de la persona, es patrimonio del alma, como todas sus virtudes y todas sus prendas. Y el alma *sólo es de Dios,* es decir, *no es del César.*

Por otra parte, Descartes alumbraba entonces la teoría del hombre como un conjunto de *res extensa* y de *res cogitans;* y este dualismo iba a ser aplicado con una exorbitancia que hasta entonces no había tenido en correspondencia con el orden temporal y espiritual, que serán, en seguida, llamados por Leibniz «el reino de la naturaleza» y «el reino de la gracia». El Estado imperará sobre el uno, y la Iglesia, que por influjo del luteranismo deja de ser para esta concepción una sociedad visible y jurídicamente perfecta, se convierte en un oculto reino de la gracia, patria de los espíritus.

Con Kant, la correspondencia entre las partes del hombre y las de la sociedad adquiere una sutilidad máxima. Por un lado está el hombre como naturaleza, sometido en el orden fenoménico al engranaje del determinismo universal; por otro, está el hombre como persona, dotado en el orden inteligible de moralidad y libertad. El hombre como naturaleza es para el Estado; el hombre como persona es para la Iglesia, transmutada por la mente de Kant en «el reino de los fines».

Entre los católicos modernos persistió incesantemente la correspondencia entre los elementos constitutivos del hombre y las esferas política y religiosa de la sociedad. La expresión más original de esta correspondencia la encuentro en el clarividente Luis de Bonald, que adaptó a su sis-

tema la vieja sentencia teológica acuñada por Tomás de Aquino. Bonald, en el discurso preliminar de su obra *El divorcio en el siglo XIX*, había ya definido al hombre como «una inteligencia »servida por órganos». Pues bien, la inteligencia halla su correspondencia en la sociedad religiosa, mientras los órganos corresponden a la sociedad política, y todo dentro de la unidad de la civilización, llamada por el filósofo *sociedad civil*. De ahí este pensamiento de Bonald en su obra *Legislación primitiva* (I, lib. II, cap. 19): «La sociedad »civil está compuesta de religión y Estado, como »el hombre racional está compuesto de inteligen»cia y órganos».

Creo que en esta corriente, de empuje antiguo y poderoso, es donde debería ir a desembocar, por su propio peso, la distinción entre individuo y persona. ¿Qué es lo que me ha traído a este pensamiento? El ver que Maritain, en el párrafo citado de *Tres Reformadores*, dice que «el indivi»duo es para la ciudad» y «la persona es para »Dios». Ningún testimonio tan palmario de que su doctrina supone la correspondencia entre los elementos antropológicos y los poderes sociales.

Lo que habría que saber es si esta distinción antropológica suministra una base mejor que las anteriores para explicar las relaciones del hombre con el poder temporal y el poder espiritual. ¿Es preferible decir *individuo* en vez de cuerpo

o carne? ¿Es preferible decir *persona* en vez de alma o espíritu? A mí se me hace difícil aceptar esta innovación como un verdadero progreso, por muy benévolamente que la mire. Y la voy a mirar de dos maneras: primero, en sí misma; después, en su aplicación política y religiosa.

CAPITULO III

LA DISTINCIÓN ENTRE INDIVIDUO Y PERSONA CONSIDERADA EN SÍ MISMA

En el capítulo tercero de la primera parte de *Tres Reformadores,* y en el tercer capítulo de *La persona y el bien común,* nos dice Maritain que la individualidad es el polo material del hombre, lo que hay de común al hombre y a la bestia, y al microbio y al átomo; lo que hace del hombre un fragmento material de una especie, lo que le hace ser una parte del universo, lo que le somete al determinismo del mundo físico, lo que le tiene sujeto a los astros.

¡La personalidad, en cambio! Esta es el polo espiritual del hombre, lo que le distingue de los seres irracionales, lo que le otorga frente a todo el universo una totalidad subsistente e indepen-

diente, lo que no entra como parte a formar cuerpo en el engranaje del determinismo universal.

«En tanto que individuo —dice la segunda »de las obras citadas—, cada uno de nosotros es »un fragmento de una especie, una parte de este »universo, un punto singular de la inmensa red »de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, »históricas, cuyas leyes sufre; está sometido al »determinismo del mundo físico. Pero cada uno »de nosotros es también una persona, y en tanto »que persona no está sometido a los astros, sub»siste por entero con la subsistencia misma del »alma espiritual, y ésta es en él un principio de »unidad creadora, de independencia y de liber»tad».

Una distinción que se presenta con tal airoso ademán, ¿a qué escuela pertenece? Sabemos que en nuestros días solicita cuidadosamente reputación tomista, y que está siendo profesada por sabios que se dicen seguidores del Estagirita y el Angélico. Y, sin embargo, más que a Tomás de Aquino, la distinción del pensador francés me traslada allende las orillas del Rhin, hasta el rincón germano donde se fraguó aquella doctrina de la *Crítica de la razón práctica,* en la que Kant distingue al hombre como naturaleza y al hombre como persona: al hombre como naturaleza, sometido en el orden fenoménico al engranaje del determinismo universal, y al hombre como

persona, dotado en el orden inteligible de moralidad y libertad.

La distinción entre individuo y persona es ajena a la filosofía de Aristóteles. Cuando éste habla de la sustancia individual (la que él llama sustancia primera), no menciona pareja distinción. Se me dirá que Aristóteles no es infalible. No importa: me basta que sea el filósofo por antonomasia, y que su filosofía haya pasado a la de Santo Tomás, tan invocada por Maritain y los suyos.

En la teología cristiana, el estado de la cuestión varía, pero no favorece mucho a los partidarios de la distinción entre individuo y persona. En su tratado sobre la Trinidad, los teólogos tienen que conciliar la unidad de la naturaleza divina con la existencia de tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; en sus lucubraciones sobre la Encarnación, tienen que hacer ver que en Cristo hay una naturaleza humana y otra divina, pero solamente una persona, la del Hijo de Dios. Es decir, que el teólogo se encuentra con un difícil problema: en la Trinidad, tiene que armonizar la unidad de la naturaleza y la pluralidad de las personas; en el Verbo encarnado tiene que conciliar la unidad de la persona con la pluralidad de las naturalezas. Sólo puede llegarse a una solución negando que la naturaleza individual goza de una unidad absoluta que la cierra

e incomunica con otro sujeto, reservando esta individuación absoluta para la persona. Así, la naturaleza singularísima de Dios, a pesar de ser una, no es persona, porque se comunica al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; y la naturaleza humana de Cristo, siendo singular y única, no es tampoco persona, porque se comunica al Hijo. O, lo que es igual: no es persona aquello que, aun siendo singular, no goza de incomunicabilidad absoluta, y puede comunicarse a otro sujeto.

Y así nació la célebre distinción entre la naturaleza singular y la persona. Aquélla goza de singularidad, pero no cerrada y última; quien da la incomunicabilidad absoluta es la personalidad.

Ahora bien, si la singularidad de la naturaleza puede decirse que otorga al hombre la individualidad, no es menos cierto decir que esta individualidad es deficiente e incompleta hasta que no recibe la personalidad; y que *el individuo es de verdad individuo solamente cuando es persona.* Por tanto, la individualidad y la personalidad no difieren en el mismo hombre.

Además, la singular naturaleza de cada hombre, eso que los humanistas cristianos llaman desdeñosamente el individuo, es para ellos el polo material del ser humano, «lo que hay de común »al hombre y a la bestia, y al microbio y al áto»mo», sometido al determinismo del mundo físico. Es la persona la que otorga al hombre su

racionalidad y su libertad. ¡Linda situación para un teólogo! Cristo, que no ha asumido la persona, sino *sólo* la naturaleza singular, habría tomado de la humanidad *únicamente* el individuo, la parte material, que nos es común con los brutos, las plantas y las piedras; en Cristo no habría, por tanto, una naturaleza humana en el sentido pleno del término. Estos autores no se dan cuenta de que la naturaleza singular ya es, aun antes de considerarse como subsistente, una naturaleza racional y libre, nunca el mero polo material del hombre sometido al determinismo físico: concepto kantiano de la naturaleza humana, incongruente con la verdad.

De todo lo referido se desprende que la base antropológica asignada por Maritain a la ciudad temporal cristiana, esto es, la distinción entre individuo y persona, es inaceptable cuando se considera en sí misma. Considerémosla ahora en su aplicación político-religiosa.

CAPITULO IV

LA DISTINCIÓN ENTRE INDIVIDUO Y PERSONA CONSIDERADA EN SU APLICACIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA

Es opinión de Maritain que el hombre *como individuo* tiende a conquistar su emancipación en el seno del Estado, al que se ordena como la parte al todo. El bien común difiere específicamente de la simple suma cuantitativa de los bienes individuales; y es más noble, en su misma línea, que el bien individual, superior a los intereses del individuo, en tanto que éste es parte del todo social. Y el hombre, *en cuanto individuo,* se ordena a él porque es parte o fragmento de una especie, y por eso puede ser destinado a un todo superior, que es el bien común del Estado. Sólo encuadrando al hombre como individuo en el bien

común puede explicarse la primera tesis de Maritain: «el individuo es para la ciudad».

El autor suele apoyar este pensamiento en un texto de Tomás de Aquino (*Suma Teológica,* II-II, 64, 2): «Cada persona individual se re»laciona con toda la comunidad como la parte al »todo» (*Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*).

En cambio, el hombre *como persona* tiende a conquistar su deificación superando los estrechos límites de la sociedad y el bien común, porque sabe que está ordenado a un bien todavía más alto, al que se subordina incluso el Estado, y que es la libertad de autonomía, la libertad de Dios. Y esto es así porque el hombre *como persona* es un todo que no puede entrar en composición con nada superior a él; de lo contrario, la persona se convertiría en parte de otra cosa y dejaría por eso mismo de ser persona. Sólo asegurando al hombre una extraterritorialidad sobre el Estado puede explicarse la segunda tesis de Maritain: «la persona es para Dios».

El autor suele fundamentar este pensamiento en otro texto de Santo Tomás (*Suma Teológica,* I-II, 41, 4, ad 3): «El hombre no está orde»nado a la sociedad política con todo su ser y »todo lo que hay en él». (*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*).

En suma: la concepción de Maritain es doble: *comunitaria*, pues inserta al hombre dentro del bien común temporal; y *personalista*, pues aunque se trata de una concepción política, respeta en lo moral los derechos de la persona y sus aspiraciones a la libertad de autonomía, lo cual es, para él, tanto como respetar la primacía de lo espiritual.

No es ocioso insistir sobre la fundamentación filosófica de esta doctrina, que se reduce a considerar al individuo como parte y a la persona como todo. El individuo, dada su condición de parte, puede ser ordenado al bien común, pero la persona, dada su condición de todo, no puede ser destinada a él, pues ella constituye de suyo una totalidad subsistente e independiente que no puede formar parte de nada. De lo contrario, la persona se convertiría en parte de otra cosa y dejaría, por eso mismo, de ser persona, según las palabras de Santo Tomás de Aquino (*In* III *Sent.*, d. 5, 3, 2): «El concepto de parte es contrario a la noción de persona» (*Ratio partis contrariatur rationi personae*).

En estas aplicaciones políticas y religiosas de la distinción entre individuo y persona, creemos que ésta ha sido embrollada inútilmente al considerar el individuo como una parte y la persona como un todo, para decir que aquél se puede ordenar al bien común y que ésta no puede orde-

narse a él: lo que da lugar a la concepción comunitaria y personalista. Dicha concepción está basada, según acabamos de ver, en un argumento escolástico: *ratio partis contrariatur rationi personae*. De aquí se pretende inferir que la persona es una totalidad subsistente e independiente que no puede entrar a formar parte de ningún otro todo, y por lo tanto, no puede ordenarse como tal a un bien común, ya que el bien común es a la persona lo que el todo es a la parte.

No obstante, esas palabras de Santo Tomás deben ser examinadas en el contexto de donde han sido extraídas para sufrir la más extravagante de las aventuras. En sus comentarios al libro tercero de las *Sentencias* (d. 5, 3, 2), se pregunta el Aquinate si el alma separada del cuerpo es persona. Responde diciendo que no, porque la persona es un todo incomunicable, mientras el alma es comunicable con el cuerpo como parte sustancial de él, aunque subsistente; y es entonces cuando escribe: «El concepto de parte es contrario a la »noción de persona».

La persona creada es siempre un todo con relación a sus partes constitutivas: es decir, es un todo considerada en orden a sí misma, a su organización interior. Pongamos un ejemplo tomado de la persona humana: la cabeza de San Juan Bautista, en la bandeja, no es una persona; tampoco lo es el cuerpo sin el alma, ni el alma sin el

cuerpo (aunque el cuerpo subsista con la subsistencia del alma, que ésta conserva al separarse de él). ¿Y por qué? Porque son partes, y el concepto de parte es contrario a la noción de persona. Como se ve por los ejemplos, la persona es siempre un todo, de la que son partes o el alma o el cuerpo, y en éste, o la cabeza, o el tronco, o las extremidades. Es respecto de esas partes, constitutivas de la organización interna de la persona, como se dice que ésta es un todo.

Pero, ¡cuidado! Esto no quiere decir que la persona humana no pueda ser a su vez una modestísima parte respecto de un todo superior, es decir, una parte cuando ya no se considera en orden a sí misma y a su organización interior, sino en orden a algo que no es ella y es superior a ella, como cuando se la compara con el bien de la sociedad, el universo o Dios. Respecto a estas realidades superiores, la persona tiene siempre razón de parte, y no se le puede aplicar aquello de *ratio partis contrariatur rationi personae.*

Lo que es la cabeza o el brazo, o cualquier parte constitutiva del hombre en relación con toda la persona, eso mismo es, proporcionalmente, toda la persona comparada con el bien de la sociedad, el universo o Dios: una parte que existe para el todo. No en vano dice Tomás de Aquino (*Contra los gentiles,* III, 17), que «el bien particular »se ordena al bien común como a su fin; pues el

»ser de la parte es para el ser del todo» (*bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius*).

Para evitar toda equivocación es menester andar sobre aviso en este punto. Es cierto que la cabeza o la mano es para toda la persona lo que toda persona es, a su vez, para la sociedad, el universo o Dios, porque coinciden en uno y otro caso en ser partes puestas en orden a su todo, que las completa y perfecciona. Pero el todo que forman estas partes en uno y otro caso es radicalmente diverso: en uno, el todo goza de unidad sustancial (*unum per se*); en otro, el todo sólo tiene unidad accidental (*unum per accidens*). Pero aun en este último caso no deja de ser cierta la afirmación que me interesa subrayar, a saber: que la persona es un bien particular y una parte cuando se refiere a un bien común y a un todo superior a ella, como son la sociedad, el universo y Dios, aunque no se una a ellos sustancialmente.

En cambio, afirmando rotundamente que la persona, en cuanto persona, no es parte, porque solamente lo es en cuanto individuo, el humanismo viene a hacer de aquélla una totalidad que no puede asociarse a nada, y entonces empieza el verdadero problema, que es el de colocar como es debido a esta personalidad que emerge soberbiamente sobre el bien común, en una relación adecuada con el universo y con Dios, que son bie-

nes comunes mayores que el bien común temporal del Estado, y de los que no debe escaparse la persona.

Es muy verdadero que en el hombre hay cosas que son exclusivamente espirituales y no pertenecen al César; Calderón nos había dicho ya con versos inmortales que el alma sólo es de Dios. Y Santo Tomás, en una observación ya citada arriba, dice que el hombre no se ordena a la sociedad política con todo lo que hay en él (*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*). Nada tan indispensable como admitir este punto para rechazar el totalitarismo. Pero lo que no puede hacerse es llevar este pensamiento al terreno del personalismo, como si del hecho de que el hombre no se ordena al Estado con todo lo que hay en él, y de la verdad que el alma sólo es de Dios, debiéramos inferir que la persona queda desvinculada de todo bien común, no sólo del bien común temporal del Estado, sino del bien común del universo y de ese bien común separado al que llamamos Dios.

Y esto es, por desgracia, lo que inferimos al estudiar las líneas capitales de este pensamiento. La línea del bien común termina donde acaba el poder civil, y a partir de ella comienza el reino de lo espiritual y lo personalista. No olvidemos el nombre de esta doctrina: concepción comuni-

taria y personalista de la vida pública, donde la expresión deja claramente ver que todo lo que el gobernante debe respetar no son derechos de otra comunidad o de otro bien común superior al temporal del Estado, sino derechos de la persona pura y simple, de la soberbia personalidad del hombre.

En esta enseñanza desaparece de la consideración el bien común del universo, porque sería un todo superior al todo de las personas creadas; y acaba por perderse de vista el bien común separado al que llamamos Dios, que es el verdadero fundamento de los derechos de la persona anteriores a los del Estado. Como la personalidad es una totalidad subsistente e independiente que según la teoría no puede someterse a un todo superior sin hacer dejación de su condición metafísica de persona, la consideración del universo y de Dios no puede tener nunca un carácter comunitario, sino personalista. Lo comunitario es restringido a la esfera política, mientras lo personalista ocupa la esfera religiosa (y también la política en cuanto ésta debe indirectamente subordinarse a la religión). Resultan entonces dos cosas: primero, que lo temporal es lo común, y segundo, que lo espiritual es lo personal, y que, en consecuencia, la primacía de lo espiritual queda concebida por Maritain como *la primacía de lo personal*. De esta manera desembocamos en

una concepción que podríamos llamar personalismo *in spiritualibus*.

«El individuo para la ciudad, la persona para Dios». Sí, para Dios, pero... *para un Dios que no es bien común*. Esta es la terrible tesis que se encierra en el personalismo. Tesis que implica negación y afirmación a un tiempo, y aterradoras ambas: porque si Dios no es bien común, es porque es bien propio y exclusivamente personal, bien mío y no tuyo, o tuyo y no mío. Y si digo ¡Dios mío!, ya te excluyo a ti, hermano lector, de la bienaventuranza.

Cuando Carlos De Koninck publicó su libro *De la primacía del bien común contra los personalistas*, el padre Eschmann escribió un artículo titulado *En defensa de Jacobo Maritain* (en *The Modern Schoolman*, XXII, 1945, 183-208). El filósofo flamenco no había mencionado a Maritain, pero el defensor se creyó en la obligación de salir por los fueros de éste dejando caer de su pluma estas lindezas: Que Dios no es bien común; y que la primacía del bien común es sólo política y temporal, no espiritual y religiosa. Haciendo de nuestra pobre persona lo que los jóvenes amantes hacen de sus novias, una diosa. Y en este narcisismo, lo que apenas es parte, sino más bien partícula minúscula en comparación con Dios, que la excede infinito, es para este enamorado de su persona, para este defensor tu-

desco del polemista francés, un todo conmensurable con la Divinidad. Que es como querer encerrar en un vaso la inmensidad del mar.

Tanto quiso la defensa de Maritain. Que fué, dicho sea de paso, pulverizada unas semanas después por Carlos De Koninck con su trabajo *En defensa de Santo Tomás* (en *Laval Théologique et Philosophique,* I, 1945, 1-109).

Yo entiendo que el bien común del Estado funda el poder político, porque el orden de los agentes corresponde al de los fines: si hay un bien común temporal que atender como fin de todos los ciudadanos, debe haber un poder público que sea agente eficaz para llevarnos a él. Y entiendo que el bien común espiritual, que es Dios, funda un poder religioso, que es la Iglesia, para llevar a él a los hombres. Mas cuando escucho decir que el bien común sólo interesa al individuo y no a la persona; que el bien común es sólo temporal y político, y no espiritual y religioso, infiero que sobra la Iglesia visible y el poder eclesiástico, puesto que Dios no es bien común, y que es innecesario un poder público para llevarnos a un bien religioso exclusivamente personal.

La religión viene por este camino a hacerse asunto privado, como para el liberalismo teológico. Si Dios no es bien común, no hay bien común espiritual. Y *sin bien común espiritual no*

hay modo de justificar un poder público espiritual. La Iglesia no tiene derechos de sociedad perfecta, debe ser reducida a sociedad invisible, y tragada por el Estado, único agente del único bien común. Y así llegamos al totalitarismo, que es el error que el personalismo trataba de evitar.

CAPITULO V

La analogía de la concepción comunitaria y personalista

No es poco para su autor la concepción comunitaria y personalista. Es la norma suprema que define las relaciones de la religión y la política, prescindiendo de sus aplicaciones concretas, o, lo que es igual, el núcleo vital de lo que en el *Humanismo Integral* (IV, 2) se llama «ciudad temporal considerada en abstracto» (*cité temporelle abstraitement considérée*), modelo que toda ciudad concreta debe imitar y respetar como dechado de perfección suprema.

Esta norma es susceptible de realizaciones muy diversas a lo largo de las distintas épocas históricas. La ciudad temporal cristiana cuyo núcleo es la concepción comunitaria y personalista que

acabamos de estudiar en el capítulo precedente, es la misma en la Edad Media que en la nueva edad, pero hace lo que le toca en una y otra vicisitud de modos esencialmente distintos. Para explicarlo se ha recurrido a la noción tomista de la *analogía*, según la cual una esencia se puede realizar de maneras esencialmente diversas en las cosas sin perder su unidad, como el concepto de ser se realiza proporcionalmente en la sustancia y el accidente. Por eso, la concepción abstracta de la ciudad no se realiza de una manera *unívoca* en las diferentes edades del mundo, ni tampoco de una manera *equívoca*, sino de una manera *analógica*.

«La filosofía de la cultura —dice Maritain en »un párrafo importante de su libro *Humanismo* »*Integral* (IV, 2)— debe, a nuestro parecer, evitar »dos errores opuestos: el que somete todas las »cosas a la univocidad, y el que dispersa todas las »cosas en la equivocidad. Una filosofía de la *equi*»*vocidad* pensará que con el tiempo las condicio»nes históricas se vuelven tan diferentes que de»penden de principios supremos que también son »heterogéneos, como si la verdad, el derecho, las »reglas supremas del obrar humano fuesen muda»bles. Una filosofía de la *univocidad* llegará a »creer que estas reglas y estos principios supremos »se aplican siempre de la misma manera, y que en »particular la manera como los principios cristia-

»nos se adaptan a las condiciones de cada época y »se realizan en el tiempo no debe variar tampoco.

»La solución verdadera pertenece a la filosofía »de la *analogía*. Los principios no varían, ni las »reglas supremas de la vida humana: pero se apli»can según maneras esencialmente diversas, que no »responden a un mismo concepto más que con»forme a una similitud de proporciones».

Así puede explicarse que la ciudad temporal cristiana haga el papel de una *ratio analoga* que se realiza en diversos *analogados*, correspondientes a las diferentes épocas católicas. Como estas épocas son dos, cristiandad medieval y nueva cristiandad, la ciudad temporal cristiana ejercita su oficio de *ratio analoga* respecto de dos *analogados*. La ciudad temporal cristiana de la Edad Media es el Sacro Imperio; la de la nueva cristiandad es el Estado laico cristiano.

Que yo sepa, no se ha señalado todavía la raigambre de esta concepción analógica de la cultura. Si la verdad no anda equivocada en mi pluma, el autor quiere sustituir con ella una vieja distinción muy acreditada en el vocabulario político-religioso moderno: la distinción entre *tesis* e *hipótesis*. Se dice que la tesis es la verdad definitiva, mientras que la hipótesis es la verdad circunstancial. Así en tesis es menester afirmar como verdad definitiva la unión de la Iglesia y el Estado; pero en hipótesis, teniendo en cuenta

las circunstancias de tal o cual país, es preferible a veces afirmar la separación de ambos poderes.

A Maritain no le agrada este lenguaje, y la crítica que de él hace nos explica en seguida el origen de la concepción analógica que le sustituye. Veamos primero cómo vitupera en su obra *Del régimen temporal y de la libertad* (Religión y Cultura, II) esta usual distinción del vocabulario político-religioso: «En la afirmación de la »«tesis» —dice— se da campo libre a la más ele»mental univocidad, mientras que con la «hipóte»sis» toma el desquite una equivocidad comple»ta. La tesis parece tanto más majestuosa cuanto »una secreta conciencia de su ineficacia, y un »secreto deseo de que nunca deje de ser teórica »la sustrae a la prueba de la existencia. La hipó»tesis es tanto más abandonada a todas las faci»lidades del oportunismo y del liberalismo cuan»to el estado nuevo del mundo, del que no se »tiene sino una conciencia empírica, parece más »alejado de una situación intemporal confundida »con el pasado como pasado. Por debajo de un »firmamento estrellado especulativo, la acción es »dejada así, en el orden propiamente práctico, »casi sin principios».

Lo que hay que hacer, según Maritain, es huir de la *univocidad* de la tesis y de la *equivocidad* de la hipótesis por una posición intermedia, *analógica*. Las relaciones entre la tesis y la hipótesis

son las relaciones entre un concepto *unívoco* y unas realizaciones *equívocas*. Así no hay manera de entenderse. En cambio, si consideramos la tesis como *ratio analoga*, y sus realizaciones como *analogados*, salvamos a la vez la identidad de la doctrina y la variedad de sus aplicaciones. La ciudad temporal cristiana es *una*, en el sentido de que sólo puede llamarse así una comunidad en la que se observe la concepción comunitaria y personalista; pero las realizaciones históricas de esta ciudad temporal cristiana pueden ser *muchas*; una, lo fué el Sacro Imperio, en la Edad Media; otra lo será el Estado laico cristiano, en la nueva cristiandad.

Cada analogado donde se realiza esta razón análoga es llamado un *ideal histórico concreto*, «una imagen que encarna, para un ciclo histó»rico dado, y bajo una forma esencialmente apro»piada a él, las verdades supra-históricas». También Maritain los llama «mitos», empleando este vocablo con el sentido que le impuso Jorge Sorel. Así el Sacro Imperio es el mito de la fuerza al servicio de Dios, que adecuó las verdades suprahistóricas de la ciudad temporal cristiana al ciclo histórico de la Edad Media; y el Estado laico cristiano es el mito de la realización de la libertad, que adapta esas mismas verdades metahistóricas al ciclo de la nueva cristiandad.

Se pueden poner muchas objeciones a esta teo-

ría analógica de la cultura, que agrada por su finura. Consiste su punto flaco en haber utilizado la doctrina tomista de la analogía en un terreno práctico. Yo puedo decir que dos cosas realizan *analógicamente* la misma *ratio analoga* cuando las veo ya hechas, y las considero teoréticamente. Pero cuando una de ellas está todavía por hacer, como sucede con el nuevo Estado, ¿por qué voy a verme compelido a urdir su ideal de una manera que realice analógicamente los mismos principios cristianos, y no que los realice unívocamente?

La respuesta que me daría el humanismo integral aludiría al dinamismo de la historia, a la necesidad de no reiterar las experiencias hechas y hasta a la blasfemia que supone contra el gobierno de Dios en la historia el querer repetir idénticamente los caracteres de una civilización ya fenecida. Y ¿por qué está ya muerto el ideal del Sacro Imperio? Porque el progreso de la historia ha superado las insuficiencias que sufría desde un punto de vista humano y natural. Es el enriquecimiento humanista de la cultura el que nos separa de la Edad Media, y de la teología, y del Estado confesional. Pero ya hice ver que tales conquistas del humanismo sólo pueden ser saboreadas muy a su placer por los enemigos del catolicismo.

CAPITULO VI

LOS PRINCIPIOS ANALÓGICOS Y EL LIBERALISMO CATÓLICO

Maritain se escuda hoy en la analogía para defender sus posiciones contra el ataque de los adversarios que le acusan de haber incidido en los errores del liberalismo católico.

Luis Billot, en su hermoso tratado sobre *La Iglesia de Cristo* (III, XVII, 2), define al liberalismo como la doctrina que propugna la emancipación del orden político respecto del orden religioso. Esta emancipación puede hacerse de las tres maneras siguientes.

La primera, por una dominación absoluta de la Iglesia por el Estado: es el liberalismo absoluto (hoy diríamos totalitarismo), sinónimo de materialismo y ateísmo. El Estado es mirado como la

forma más encumbrada del progreso humano; nada existe por encima de él. Es la regla suprema de la moralidad pública, y tiene poder sobre la sociedad religiosa, de la que puede usar libremente para sus fines políticos, concediéndola derechos o suprimiéndoselos a voluntad.

La segunda manera de emancipar al poder político del poder religioso es propugnando la absoluta independencia de las dos sociedades, Estado e Iglesia; es el liberalismo mitigado, que no quiere ver a la Iglesia oprimida bajo el Estado, y aspira a la mutua separación de los dos poderes. De donde se origina la conocida fórmula de Montalembert: *la Iglesia libre en el Estado libre.* No niega esta posición la autonomía del orden religioso, incluso sobrenatural, pero quiere actuar en política como si la religión no existiera.

La tercera manera de emancipar el orden político del religioso es el liberalismo católico. Este propugna la emancipación del Estado respecto de la Iglesia, pero esta emancipación no es una verdad de derecho, sino de hecho. Esto implica dos cosas: una, que la unión de la Iglesia y el Estado es una verdad de orden abstracto y especulativo, sin validez práctica para los católicos de nuestro tiempo; otra, que es menester aceptar hoy, no sólo sin ningún pesar, sino con cara satisfecha, la situación moderna de la Iglesia en el derecho común, donde no goza de privilegio al-

guno que la distinga de las sectas. ¡Nada de recordarle al Estado sus obligaciones especiales para con ella! La Iglesia no tiene de hecho ningún privilegio, ninguna facultad para exigir del Estado atenciones y cuidados debidos a su misión divina.

Este último linaje de liberalismo es el que nutre las posiciones de Lamennais, que fundó, en 1830, con Lacordaire y Montalembert, el célebre periódico *L'Avenir,* condenado en 1831 por Gregorio XVI en su encíclica *Mirari vos;* y el que alimentó mucho después el intento de *Le Sillon,* fundado en 1894 por Marco Sangnier; vasto movimiento democrático cristiano que no tuvo mejor fin que el anterior.

A este linaje de pensadores pertenecería, en fin de cuentas, Jacobo Maritain, si hemos de creer a algunos de sus críticos. No todos enemigos. Un dominico francés, José Vicente Ducattillon, señaló en su libro *Dios y Libertad* la continuidad del liberalismo católico y las doctrinas de Maritain. Este continuaría la línea de aquel movimiento, ya completamente superado, llamándose a sí mismo humanista en vez de liberal, y consiguiendo, gracias a su sólida formación escolástica, evitar los defectos en que había caído Lamennais.

Pero lo que el amigo realzaba como un mérito había sido ya denunciado con gran cortejo de acusaciones por los adversarios del pensador; y aquí

vienen las críticas de algunos escritores polémicos enemigos del maritainismo, y, sobre todo, los escritos del ilustre teólogo argentino Julio Meinvielle, cuya posición rebasó los límites del mundo hispánico gracias a la correspondencia que mantuvo sobre este punto con el eminente teólogo francés Reginaldo Garrigou-Lagrange.

Contra esta lluvia de flechas Maritain se ampara tras el escudo de la analogía. Los principios eternos invocados por la Iglesia serían una esencia análoga que se puede cumplir de diversa manera en cada época, sin perder su identidad. Como dice en *Razón y Razones* (XIII): «Lejos de »negar o descuidar ninguno de los eternos princi»pios invocados por la Iglesia, lo que he hecho en »mis libros ha sido a la vez justificar los modos de »realización que una época «sacra» como la Edad »Media ha dado a esos principios (y sobre ello me »han acusado algunos de querer volver a los tiem»pos de Gregorio VII) y mostrar que nuestra épo»ca reclama otro modo de realización de los *mis»mos principios*. No me refiero —entiéndase »bien— a abandono de esos mismos principios, »abandono donde radican los errores del liberalis»mo. Digo todo lo contrario, pues aplicar un prin»cipio ¡es lo contrario de abandonarlo!». Y en otra parte dijo que «si nos referimos a la distin»ción clásica de la tesis e hipótesis» el ideal de la nueva cristiandad «no discute en manera alguna,

»sino que *supone* la tesis, la verdad eterna de las »enseñanzas de la Iglesia».

Por este camino es imposible llegar a entenderse, y la polémica en torno a la obra de Maritain ha entrado en punto muerto. Sus acusadores dicen que el mito de la nueva cristiandad está en el plano de la tesis absoluta; sus defensores contestan diciendo que está en el plano de las hipótesis circunstanciales. Los acusadores replican que el Estado confesional es la única forma posible de ciudad temporal cristiana, y que, negada, se niega también la tesis de la concordia del sacerdocio y el imperio; los defensores contestan que el Estado laico cristiano realiza también la concordia del sacerdocio y el imperio, pero de manera analógica a como la realizaba el Estado confesional. En suma: los acusadores dicen que Maritain habla en tesis, y sus defensores sostienen que habla en hipótesis. ¿Cómo salir de este atolladero?

Yo he intentado poner los medios. En el primer libro de esta obra mostré que la nueva cristiandad es un ideal de perfección absoluta, una composición y mixtura que comprende las perfecciones de la Edad Media y de la Edad Moderna, y que no puede considerarse como una hipótesis más de valor circunstancial y transitorio. Entre la cristiandad medieval y la nueva cristiandad el progreso existe, el humanismo florece

y se incorpora al ideal de una nueva época cristiana más perfecta que la anterior, cuyas dos manifestaciones, la filosofía profana cristiana y el Estado laico cristiano, son también síntesis preferibles a la teología sagrada y al Estado confesional. A mostrar este grave punto con más detalle he dedicado el segundo libro, en el que se ve que las manifestaciones sapienciales y políticas del «humanismo integral» pretenden (sin saberlo) mejorar y acrecentar las viejas formas de la civilización teológica y confesional de otros tiempos, poniéndose de esta suerte en palmaria contradicción con la esencia del catolicismo. Por último, en el tercer libro acabo de hacer ver lo que es la concepción comunitaria y personalista de la vida pública, basada en la distinción entre individuo y persona, concepción que el humanismo integral presenta como el blasón de la ciudad temporal cristiana considerada en abstracto, previamente a sus posibles aplicaciones analógicas. Pero esta teoría, infectada por el personalismo, no es la doctrina clásica de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual; y todas sus posibles aplicaciones sufrirán la funesta mordedura que la corroe.

CONCLUSION

Hemos subido hasta la empinada cumbre del humanismo católico por el camino del análisis. Lindando todavía con el valle, al pie del monte, recorrimos las distintas épocas históricas en su conjunto concreto, desde la Edad Media hasta la nueva edad. Un poco más arriba hemos reparado separadamente en la nueva cristiandad, y en sus dos manifestaciones: la filosofía profana cristiana y el Estado laico cristiano. Y llegados, por fin, a la cumbre, azotaron nuestras sienes los aires de la concepción comunitaria y personalista de la vida pública, alma de la democracia cristiana.

Si descendemos ahora desde la cumbre hasta el valle por el camino de la síntesis, tendremos que recomponer lo que descompusimos, y tomar como punto de partida nuestro término de llegada. Es éste un juego mental que ayuda a fijar

las ideas, invirtiendo su orden y poniendo al principio lo que estaba al fin.

Resulta entonces que el elemento más formal es la concepción comunitaria y personalista estudiada en el último libro, y que define de una manera generalísima las relaciones de la política y la religión en la ciudad temporal cristiana considerada *en abstracto,* es decir, fuera de sus aplicaciones a los regímenes históricamente dados en el tiempo concreto. Esta concepción sufre, según he mostrado, un morbo que la corroe por dentro, nacido de la preocupación moderna de reconocer al hombre derechos por el mero hecho de ser hombre, prescindiendo de su finalidad en el bien común universal y divino que es Dios. ¡Y esta concepción comunitaria y personalista es la *ratio analoga,* el equivalente de una tesis universal que tiene que realizarse analógicamente en las distintas épocas cristianas! El mal no está sólo en las aplicaciones, como ocurría en el liberalismo católico; es la tesis misma, es la manera de concebir las relaciones de lo temporal y lo espiritual lo que está dañado.

Después, ya en el segundo libro, nos encontramos con la aplicación de esta concepción a la sabiduría y la ciudad, con la monstruosa teoría de la filosofía profana cristiana y del Estado laico cristiano, donde la concepción personalista trata de imponer los derechos de lo humano resistién-

dose con todas las fuerzas a que la humanidad sea el instrumento de Dios.

En este descenso, llegamos por fin al primer libro, donde se ve comparativamente que la nueva cristiandad realiza mejor la concepción comunitaria y personalista que la realizaba la Edad Media; y ello nos explica los pretendidos defectos que se encuentran en la teología sagrada y en el Sacro Imperio, manifestaciones donde la concepción personalista y humanista tiene forzosamente que realizarse mal.

En estos tres escalones, el humanismo católico se nos manifiesta con esa media tinta crepuscular de que le he acusado al comienzo de esta obra. Comparte su nombre con los humanistas y personalistas ateos, pero en seguida pretende no compartir sus principios más que con los católicos. Siempre bajo la estrategia de dos fuegos enemigos, tiene recursos para aparentar amistades con unos y con otros, y acaba por enemistarse con todos. Si le acusáis de profano, recurre a su cristianismo; si le tacháis de cristiano, llama en socorro a su carácter profano y laico. Cobarde por naturaleza, oscuro por vocación, confuso por procedimiento, este movimiento acabará siendo el pasto de sus enemigos, porque, «lo cierto es, Fi»lotea, que el que quiere tener reputación con »todos, con todos la pierde, y con razón debe per»der la honra el que quiere tenerla entre aquellos

»a quienes sus vicios hacen verdaderamente infa»mes y deshonrados». (San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota,* II, 7.)

Hay que optar. Donoso lo vió muy bien hace cien años, argumentando contra los católicos liberales que seguían a Montalembert. Es necesario elegir; Sorel lo vió también escribiendo contra los socialistas moderados que seguían a Jaurés. Tanto en el campo católico como en el campo ateo, siempre hubo deseos de mediar, y surgieron las polémicas entre hermanos del mismo credo. Pero las posiciones mixtas son endebles, no duran, y tanto en el terreno de la buena como de la mala doctrina, el pensamiento busca espontáneamente las posiciones claras, como las plantas buscan naturalmente la luz.

Los socialistas han ido ganando terreno gracias a la claridad de su programa humanista, donde se rinde culto a las fuerzas del hombre y a su soberanía suprema. La fe que han sabido inculcar en sus masas es explosiva: todo el mundo lo sabe, y se les combate, por eso, como a perros rabiosos. La fe del cristiano, la fe evangélica, debe ser también la de los perros que saben ladrar al enemigo, y el mayor denuesto de la Escritura es llamar a los creyentes «perros mudos» (*Isai.,* LVI, 10). Por eso, los valientes obispos españoles ladraron contra los ateos en nuestra cruzada de 1936, mientras

Maritain y los suyos buscaban una mediación imposible.

Tampoco la actual situación del mundo, y el carácter minoritario del catolicismo en ciertos países justifica las concesiones a la revolución que no cesa de hacer el humanismo católico. El catolicismo no puede hacer dejación de los principios que deben regir las relaciones de la sociedad temporal y la sociedad espiritual. Y si estos principios no pueden ser olvidados por el político prudente, ¡cuánto menos deberá envolvérselos en unas teorías donde a la postre vienen a evaporarse!

Supongamos que la Providencia consintiera la expansión niveladora del comunismo sobre todos los pueblos; supongamos que la Iglesia tuviera que descender otra vez a las catacumbas. ¿Qué nos resuelven las componendas? Descendería a las catacumbas creyendo que el Estado confesional es superior al Estado laico; que la teología es una ciencia superior a la filosofía; que los derechos de Dios son el verdadero y único fundamento de los derechos del hombre. Descendería con una fe íntegra y con una concepción del mundo inspirada en los grandes maestros cristianos; y conservaría este ideal en medio de luchas imponentes, entre los garfios y los potros de los humanistas, porque «el reino de los cielos es entra»do por la fuerza, y los violentos lo arrebatan» (*Matth.*, XI, 12). Nuestros enemigos acabarían

por conocernos, y acaso ante la entereza de nuestra convicción sentirían que el temblor de la verdad les conmovía las almas, y entenderían al fin que éstas existen, y que son inmortales, y redimidas para Dios. No nos respetarían si les presentásemos programas de colaboración basados en el amor a todas las creencias, porque saben que nosotros no podemos reconocer derechos que Dios no reconoce, y que cuando se trata de elegir entre la religión de Dios o el culto del hombre, todos llevamos en la boca la plegaria del salmista: «Levántate, Señor, no prevalezca el hombre» (*Psalm.*, IX, 19).

INDICE

INTRODUCCION

LIBRO PRIMERO

EL HUMANISMO EN EL CONJUNTO DE LAS EDADES HISTÓRICAS

INDICE

LIBRO SEGUNDO

EL HUMANISMO EN LA NUEVA CRISTIANDAD

LIBRO TERCERO

EL HUMANISMO EN LA CONCEPCIÓN COMUNITARIA Y PERSONALISTA DE LA VIDA PÚBLICA

INDICE

Este libro se acabó de imprimir en Madrid, en los talleres de Estades, Artes Gráficas, calle de Evaristo San Miguel, 8, el día 14 de agosto de 1951, víspera de la fiesta de la Asunción de la Virgen.

LAUS DEO